ISAIAH BERLIN

FREIHEIT

VIER VERSUCHE

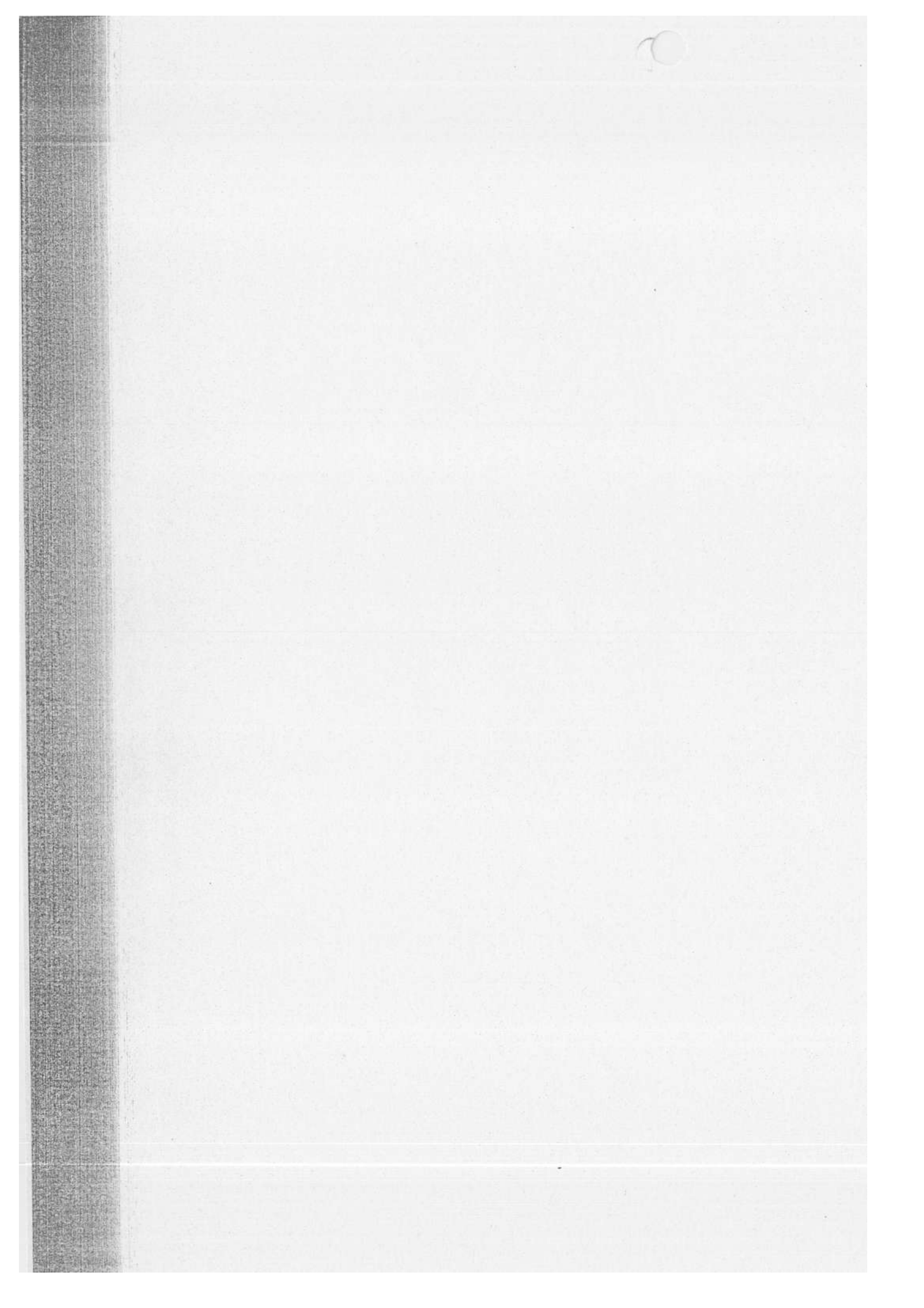
Aus dem Englischen von
Reinhard Kaiser

Die englische Originalausgabe
mit dem Titel >Four Essays on Liberty<
erschien 1969 bei Oxford University Press, Oxford

Satz: Librosatz, Kriftel
Druck und Bindung: Clausen & Bosse, Leck
Printed in Germany 1995
ISBN 3-10-005207-2

Für Stephen Spender

INHALT



ZWEI FREIHEITSBEGRIFFE[1]

Wenn Menschen im Hinblick auf ihre Lebensziele nie uneins wären, wenn unsere Ahnen immer friedlich im Garten Eden gelebt hätten, wäre wohl nie jemand auf den Gedanken gekommen, die Studien zu betreiben, denen der Chichele-Lehrstuhl für Gesellschaftstheorie und politische Theorie gewidmet ist. Diese Studien ergeben sich nämlich aus der Uneinigkeit zwischen Menschen und zehren von ihr. Man könnte einwenden, daß auch in einer Gemeinde frommer Anarchisten, zwischen denen Konflikte über letzte Zwecke schlechterdings nicht mehr aufbrechen können, politische Probleme, etwa Verfassungs- oder Rechtsprobleme, entstehen können. Aber dieser Einwand beruht auf einem Irrtum. Wo Einigkeit über Zwecke besteht, bleiben nur noch Fragen nach den Mitteln, und diese Fragen sind nicht politischer, sondern technischer Art, das heißt, sie lassen sich von Fachleuten oder mit Hilfe von Maschinen klären, wie Meinungsverschiedenheiten zwischen Ingenieuren oder Ärzten. Deshalb kommen all jene, die ihre Hoffnung auf eine die ganze Welt erfassende Umwälzung setzen, etwa auf einen »Endsieg« der Vernunft oder der proletarischen Revolution, nicht umhin, zu glauben, *alle* politischen und moralischen Probleme ließen sich in technische Probleme umformen. Dies ist der Sinn von Saint-Simons berühmtem Satz, an die Stelle der Herrschaft über Menschen werde die Verwaltung von Sachen treten, und auch der Sinn der marxistischen Prophezeiungen über das Absterben des Staates und den Beginn der eigentlichen Menschheitsgeschichte. Solche Anschauungen betrachten jene als utopisch, die Spekulationen über einen derartigen Zustand vollkommener gesellschaftlicher Harmonie für Phantasterei halten. Dennoch könnte man es einem Besucher vom Mars, der sich

heute in einer britischen oder amerikanischen Universität umsieht, nicht verdenken, wenn er zu dem Eindruck käme, daß deren Angehörige tatsächlich in einem solchen unschuldigen Idyll leben - trotz der ernsthaften Aufmerksamkeit, die Berufsphilosophen bestimmten Grundproblemen der Politik zuwenden.

Daß ein solcher Eindruck entstehen kann, ist dennoch überraschend und gefährlich zugleich. Überraschend deshalb, weil es in der neueren Geschichte wohl nie eine Zeit gab, in der die Vorstellungs- und Lebenswelt so vieler Menschen in Ost und West durch fanatisch verfochtene soziale und politische Doktrinen so massiv verändert und in manchen Fällen mit Gewalt umgestürzt wurde wie heute. Gefährlich deshalb, weil Ideen — vor allem, wenn sie von denen vernachlässigt werden, die sich von Berufs wegen um sie kümmern sollen, die gelernt haben, über Ideen nachzudenken — bisweilen eine unkontrollierte Dynamik entfalten und eine unwiderstehliche Gewalt über zahlreiche Menschen gewinnen können, die so groß werden kann, daß man ihr mit rationaler Kritik nicht mehr beikommt. Vor hundert Jahren warnte Heinrich Heine die Franzosen davor, die Kraft der Ideen zu unterschätzen: Philosophische Begriffe, in der Stille eines Studierzimmers entstanden, könnten ganze Zivilisationen zerstören. Er nannte Kants *Kritik der reinen Vernunft* das Schwert, das dem europäischen Deismus den Kopf abgeschlagen habe, und bezeichnete die Werke Rousseaus als die blutige Waffe, die in den Händen Robespierres das Ancien Regime zertrümmert habe; und er sagte voraus, die romantischen Anschauungen Fichtes und Schellings würden von deren Nachfolgern eines Tages mit furchtbarer Wirkung gegen die liberale Kultur des Westens eingesetzt werden. Als völlig falsch hat sich diese Prophezeiung nicht erwiesen; aber wenn Professoren tatsächlich eine solche Macht auszuüben vermögen, könnte es dann nicht sein, daß einzig und allein andere Professoren oder andere Denker (nicht jedoch Regierungen oder Kongreßausschüsse) imstande sind, jene zu entwaffnen?

Seltsamerweise scheinen unsere Philosophen die weitreichenden Auswirkungen ihres Tuns nicht zu bemerken. Vielleicht sehen die besten unter ihnen, fasziniert von den großartigen Leistungen auf abstrakteren Feldern, mit Geringschätzung auf ein Gebiet herab, wo aufsehenerregende Entdeckungen weniger wahrscheinlich sind und wo Talent zu sorgfältiger Analyse weniger belohnt wird.

Aber auch wenn sich eine blinde, scholastische Pedanterie bemüht, die Politik auszugrenzen, ist und bleibt sie mit allen anderen Formen philosophischen Fragens unauflöslich verbunden. Wer das Gebiet des politischen Denkens vernachlässigt, weil dessen schwankende Themen mit ihren fließenden Grenzen sich mit den festen Begriffen, den abstrakten Modellen und ausgefeilten Instrumenten von Logik und Sprachanalyse nicht fassen lassen, wer in der Philosophie eine Einheit der Methode fordert und alles ablehnt, was diese Methode nicht bewältigen kann, der liefert sich auf diese Weise primitiven, kritiklos hingenommenen politischen Überzeugungen aus. Nur ein sehr vulgärer historischer Materialismus leugnet die Gewalt von Ideen und behauptet, Ideale seien nichts anderes als verkappte materielle Interessen. Vielleicht werden politische Ideen ohne den Druck gesellschaftlicher Kräfte tatsächlich nicht recht lebendig: sicher ist aber, daß diese Kräfte, sofern sie sich nicht in Ideen kleiden, blind und richtungslos bleiben.

Nicht allen Lehrern in Oxford ist diese Wahrheit entgangen - auch heutzutage nicht. Gerade weil er die Wichtigkeit politischer Ideen in Theorie und Praxis erkannt und sein Leben ihrer Analyse und Verbreitung gewidmet hat, übte der erste Inhaber dieses Lehrstuhls eine so prägende Wirkung auf die Welt aus, in der er lebte. Der Name Douglas Cole ist überall bekannt, wo Menschen politische oder gesellschaftliche Fragen zu ihrem Anliegen machen. Sein Ruhm reicht über die Grenzen dieser Universität und dieses Landes weit hinaus. Als politischer Denker von völliger Unabhängigkeit, von großer Aufrichtigkeit und hohem Mut, als Schriftsteller und Redner von außerordentlicher Klarheit und Eloquenz, als Dichter und Romancier, als ungemein begabter Lehrer und *animateur des idees* hat er sein Leben der unerschrokkenen Bekräftigung von mitunter unpopulären Prinzipien und der unerschütterlichen, leidenschaftlichen Verteidigung von Gerechtigkeit und Wahrheit gewidmet, und dies oft unter schwierigen, entmutigenden Umständen. Vor allem wegen solcher Tugenden ist dieser hochherzige, ideenreiche englische Sozialist heute allgemein bekannt. Bemerkenswert und bezeichnend ist aber auch, daß er dieses Ansehen in der Öffentlichkeit erlangt hat, ohne seine Menschlichkeit und die Spontaneität des Empfindens zu opfern, seine unerschöpfliche Güte und vor allem die tiefe,

durch vielseitige Bildung und ein fabelhaftes Gedächtnis unterstützte Hingabe, mit der er seinem Beruf als Lehrer all derer nachging, die zu ihm kamen, um etwas zu lernen. Es erfüllt mich mit Freude und Stolz, hier einmal zu Protokoll geben zu dürfen, wie ich und viele andere über diesen großen Oxfordianer denken, dessen Moralität und Intellektualität ein Gewinn für sein Land und für die Sache der Gerechtigkeit und Gleichheit unter den Menschen überall auf der Welt sind.

Von ihm selbst mindestens so sehr wie aus seinen Schriften haben viele Angehörige meiner Generation in Oxford gelernt, daß die politische Theorie ein Zweig der Moralphilosophie ist und mit der Aufdeckung oder Anwendung moralischer Ideen und Vorstellungen in der Sphäre der politischen Beziehungen beginnt. Anders als manche idealistischen Philosophen meine ich nicht, daß sich alle historischen Bewegungen oder Konflikte zwischen Menschen auf Bewegungen von Ideen oder geistigen Kräften oder auf Konflikte zwischen ihnen zurückführen lassen, und auch nicht, daß sie Auswirkungen (oder Aspekte) solcher Ideen und Kräfte seien. Ich meine aber (und Douglas Cole würde mir wohl nicht widersprechen), daß, wer solche Bewegungen oder Konflikte verstehen will, vor allem die an ihnen beteiligten Ideen und Lebensanschauungen verstehen muß, denn erst durch sie werden jene Bewegungen zu mehr als bloßen Naturereignissen, nämlich zu Elementen der Geschichte. Politische Begriffe, politische Ideen und politisches Handeln sind nur im Kontext jener Probleme zu begreifen, über die die Menschen, die sich dieser Begriffe und Ideen bedienen, in Uneinigkeit geraten. Folglich werden uns unsere eigenen Einstellungen und unser eigenes Handeln dunkel bleiben, wenn wir die Grundprobleme unserer Welt nicht verstehen. Das wichtigste von ihnen ist heute der offene Konflikt, der zwischen zwei Ideensystemen ausgetragen wird, die unterschiedliche und widerstreitende Antworten auf die seit eh und je zentrale Frage der Politik geben - auf die Frage von Gehorsam und Zwang. »Warum soll ich (oder sonst jemand) einem anderen gehorchen?« - »Warum soll ich nicht so leben, wie es mir gefällt?« - »Muß ich gehorchen?« - »Darf, wenn ich nicht gehorche, Zwang gegen mich ausgeübt werden? Von wem, in welchem Maße, in wessen Namen und um wessentwillen?«

Zu der Frage nach den zulässigen Grenzen der Ausübung von

Zwang werden heute widerstreitende Ansichten vertreten, wobei jede von ihnen auf eine gewaltige Zahl von Anhängern verweisen kann. Mir scheint daher, daß jeder Aspekt dieses Problems eine nähere Betrachtung verdient hat.

I.

Einen Menschen zwingen heißt ihn seiner Freiheit berauben — seiner Freiheit in bezug auf was oder *von* was? Wie Glück oder Güte, Natur oder Wirklichkeit ist auch die Bedeutung dieses Ausdrucks so porös, daß es kaum eine Deutung gibt, gegen die er sich sperrt. Ich möchte hier nun weder die Geschichte dieses proteischen Wortes noch jene mehr als zweihundert Bedeutungen erörtern, die die Ideenhistoriker gesammelt haben. Ich möchte nur zwei dieser Bedeutungen untersuchen - aber eben jene beiden zentralen, die viel Menschheitsgeschichte hinter sich und, wie ich behaupten möchte, auch noch vor sich haben. Um die erste dieser politischen Bedeutungen des Begriffs »Freiheit« *{freedom* und *liberty* verwende ich hier gleichbedeutend), um die »negative« Freiheit, wie ich sie nennen möchte, geht es in der Antwort auf die Frage: »In welchem Bereich muß (oder soll) man das Subjekt - einen Menschen oder eine Gruppe von Menschen - sein und tun lassen, wozu es imstande ist, ohne daß sich andere Menschen einmischen?« Um die zweite Bedeutung - ich möchte sie die »positive« Freiheit nennen - geht es in der Antwort auf die Frage: »Von was oder von wem geht die Kontrolle oder die Einmischung aus, die jemanden dazu bringen kann, *dieses* zu tun oder zu sein und nicht jenes andere?« Beide Fragen sind klar voneinander unterschieden, auch wenn sich die Antworten vielleicht überschneiden.

Der Begriff der »negativen« Freiheit

Gewöhnlich sagt man, ich sei in dem Maße frei, wie niemand in mein Handeln eingreift, kein Mensch und keine Gruppe von Menschen. Politische Freiheit in diesem Sinne bezeichnet den Bereich, in dem sich ein Mensch ungehindert durch andere betätigen kann. Wenn andere mich daran hindern, etwas zu tun, das ich

sonst tun könnte, bin ich insofern unfrei; und wenn andere diesen Bereich über ein bestimmtes Mindestmaß hinaus einengen, kann man von mir sagen, ich unterläge einem Zwang, oder vielleicht auch, ich sei »versklavt«. Der Ausdruck »Zwang« erstreckt sich jedoch nicht auf alle Formen von Unvermögen oder Nicht-tun-können. Wenn ich nicht höher als zwei Meter springen kann, wenn ich nicht lesen kann, weil ich blind bin, wenn ich die dunklen Stellen bei Hegel nicht verstehe, wäre es abwegig, zu behaupten, ich sei insofern versklavt oder unterläge einem Zwang. Zwang setzt einen willentlichen Eingriff anderer Menschen in den Bereich voraus, in dem ich sonst handeln könnte. Politische Unfreiheit herrscht nur dort, wo man von Menschen daran gehindert wird, ein Ziel zu erreichen.[2] Bloßes Unvermögen, ein Ziel zu erreichen, ist nicht politische Unfreiheit.[3] Deutlich wird das in unserem Gebrauch von modernen Ausdrücken wie »ökonomische Freiheit« oder ihrem Gegenteil »ökonomische Knechtschaft«. Durchaus einleuchtend wird argumentiert, wenn ein Mensch zu arm sei, sich etwas, das gesetzlich nicht verboten ist, zu beschaffen — einen Laib Brot, eine Weltreise, gerichtliches Gehör —, dann sei er genausowenig frei, wie wenn ihm diese Dinge durch das Gesetz verboten wären. Wäre meine Armut eine Krankheit, die mich daran hindert, Brot zu kaufen, eine Weltreise zu bezahlen oder meiner Klage Gehör zu verschaffen, so wie eine Lähmung mich am Gehen hindert, dann würde man dieses Unvermögen natürlich nicht als Unfreiheit und schon gar nicht als politische Unfreiheit bezeichnen. Nur wenn ich annehme, daß mein Unvermögen, eine bestimmte Sache zu erlangen, daher rührt, daß andere Menschen Abmachungen oder Maßnahmen getroffen haben, durch die mir, im Unterschied zu anderen, das Geld vorenthalten bleibt, mit dem ich zahlen könnte — nur dann betrachte ich mich als ein Opfer von Zwang oder Knechtschaft. Mit anderen Worten, diese Verwendung des Ausdrucks hängt von einer bestimmten Gesellschafts- und Wirtschaftstheorie über die Ursachen meiner Armut oder Schwäche ab. Wenn sich meine Mittellosigkeit auf einen Mangel an psychischen oder physischen Fähigkeiten bei mir zurückführen läßt, spreche ich von Unfreiheit (statt von Armut) nur, wenn ich diese Theorie akzeptiere.[4] Wenn ich darüber hinaus glaube, daß ich durch bestimmte Abmachungen oder Maßnahmen, die ich als ungerecht oder unfair betrachte, in meiner

Notlage festgehalten werde, spreche ich von ökonomischer Knechtschaft oder Unterdrückung. »Nicht die Natur der Dinge bringt uns zur Raserei, sondern nur der böse Wille«, sagte Rousseau. Das Kriterium für Unterdrückung ist die Rolle, die meiner Ansicht nach andere Menschen direkt oder indirekt, absichtlich oder unabsichtlich bei der Vereitelung meiner Wünsche spielen. Freisein in diesem Sinne bedeutet für mich, daß ich von anderen nicht behelligt oder gestört werde. Je größer der Bereich der Ungestörtheit, desto größer meine Freiheit.

Das meinten die klassischen englischen Philosophen, wenn sie dieses Wort verwendeten.[5] Sie waren uneins in der Frage, wie groß dieser Bereich sein kann oder soll, nahmen aber an, daß er nicht unbegrenzt sein könne, denn dann käme es dahin, daß alle Menschen jederzeit alle anderen behelligen könnten; solche »naturwüchsige« Freiheit würde in ein gesellschaftliches Chaos münden, in dem die Mindestbedürfnisse der Menschen nicht mehr befriedigt werden könnten; die Freiheit der Schwachen würde von den Starken unterdrückt. Weil diese Denker erkannten, daß menschliche Ziele und Bestrebungen nicht automatisch miteinander harmonieren, und weil sie (auch wenn ihre Lehren im einzelnen auseinandergingen) anderen Zielen ebenfalls großen Wert beimaßen, etwa der Gerechtigkeit, dem Glück, der Kultur, der Sicherheit oder unterschiedlichen Graden von Gleichheit, waren sie bereit, die Freiheit im Interesse anderer Werte und auch im Interesse der Freiheit selbst zu beschneiden. Denn ohne diese Beschneidung wäre es unmöglich, jenen Zusammenhalt zu schaffen, der ihnen wünschenswert erschien. Deshalb nahmen sie an, der Bereich menschlicher Handlungsfreiheit müsse gesetzlich eingegrenzt werden. Zugleich vertraten sie (vor allem libertäre Denker wie Locke und Mill in England, Constant und Tocqueville in Frankreich) aber auch die Ansicht, daß es einen bestimmten persönlichen Freiraum geben müsse, der unter keinen Umständen verletzt werden dürfe; anderenfalls fehle dem Individuum jenes Mindestmaß an Platz, das notwendig ist, um jene natürlichen Fähigkeiten zu entwickeln, die es ihm überhaupt erst ermöglichen, die verschiedenen Zwecke, die Menschen für gut, richtig oder heilig halten, zu verfolgen oder auch nur zu erkennen. Daraus folgt, daß eine Grenze zwischen dem Bereich des Privatlebens und dem der öffentlichen Gewalt gezogen werden muß. Wo diese

Grenze gezogen werden soll, das muß debattiert, darum muß vielleicht auch gefeilscht werden. Die Menschen sind in hohem Grade voneinander abhängig, und niemandes Handeln ist so privat, daß es sich auf das Leben der anderen in keiner Weise auswirken würde. »Die Freiheit der Wölfe ist der Tod der Lämmer«; die Freiheit der einen verlangt eine Einschränkung der anderen. »Freiheit«, so haben andere bekanntlich hinzugefugt, »ist fur einen Oxford-Professor etwas ganz anderes als für einen ägyptischen Bauern.«

Diese Aussage gewinnt ihre Kraft aus etwas Wahrem und Wichtigem, und trotzdem bleibt sie politische Rhetorik. Gewiß, es ist ein Hohn auf die materielle Lage halbnackter, analphabetischer, unterernährter, kranker Menschen, wenn man ihnen politische Rechte oder Sicherheiten gegen Ubergriffe von seiten des Staates anbietet; sie brauchen zunächst einmal medizinische Hilfe und Bildung, ehe sie eine Zunahme ihrer Freiheit verstehen oder nutzen können. Was ist Freiheit für jene, die sie nicht nutzen können? Worin besteht der Wert der Freiheit, wenn angemessene Voraussetzungen zu ihrem Gebrauch nicht vorhanden sind? Die wichtigen Dinge zuerst. Es gibt Situationen, so hat ein russischer Radikaler im 19. Jahrhundert geschrieben, in denen ein Paar Stiefel wichtiger ist als die gesammelten Werke Shakespeares; die individuelle Freiheit ist nicht jedermanns oberstes Bedürfnis. Denn Freiheit ist nicht bloß das Fehlen jedweder Einschränkung; hierdurch würde die Bedeutung dieses Wortes bis zur Bedeutungslosigkeit aufgebläht. Der ägyptische Bauer braucht vor der persönlichen Freiheit zunächst einmal Kleider oder Medikamente, und er braucht diese mehr als jene, aber die Freiheit, von der er heute ein Mindestmaß und morgen vielleicht ein größeres Quantum braucht, ist keine spezielle, ihm eigentümliche Art von Freiheit, sie ist vielmehr identisch mit der Freiheit von Professoren, Künstlern und Millionären.

Nicht die Uberzeugung, daß die Menschen je nach ihrer gesellschaftlichen oder ökonomischen Lage unterschiedliche Arten von Freiheit anstreben, plagt das Gewissen westlicher Liberaler, sondern, wie mir scheint, der Gedanke, daß die Minderheit, die die Freiheit besitzt, sie durch Ausbeutung oder jedenfalls Ausgrenzung jener großen Mehrheit erlangt hat, die diese Freiheit nicht besitzt. Sie glauben aus gutem Grund, wenn die individuelle Freiheit für die Menschen ein letztes Ziel sei, dürfe sie niemandem von anderen genommen werden; und erst recht dürfe sich ihrer niemand auf Kosten anderer erfreuen. Gleiche Freiheit fur alle; ich soll andere nicht so behandeln, wie ich selbst von ihnen nicht behandelt werden möchte. Rückzahlung meiner Schuld an jene, die meine Freiheit, meinen Wohlstand, mein Aufgeklärtsein erst möglich gemacht haben; Gerechtigkeit, in ihrer einfachsten, universalen Bedeutung — das sind die Grundlagen der liberalen Moral. Freiheit ist nicht das einzige Ziel, nach dem Menschen streben. Ich kann mit dem russischen Literaturkritiker Belinski sagen: Wenn sie anderen genommen werden soll — wenn meine Brüder weiter in Armut, Elend und in Ketten leben sollen —, dann will auch ich sie nicht für mich, dann weise ich sie mit beiden Händen zurück und teile lieber das Schicksal meiner Brüder. Aber durch eine Begriffsverwirrung ist nichts gewonnen. Um Ungleichheit oder Elend nicht sehen zu müssen, bin ich bereit, meine Freiheit oder einen Teil von ihr zu opfern: vielleicht tue ich das aus freien Stücken und eigenem Antrieb, aber es ist doch die Freiheit, die ich um der Gerechtigkeit, der Gleichheit, der Nächstenliebe willen aufgebe. Ich würde mich zu Recht schuldig fühlen, wenn ich in bestimmten Situationen nicht bereit wäre, dieses Opfer zu bringen. Aber ein Opfer ist dennoch nicht die Vermehrung dessen, was da geopfert wird, nämlich die Freiheit, und sei die Gewissensnot oder das, was man zum Ausgleich gewinnt, noch so groß. Jedes Ding ist das, was es ist: Freiheit ist Freiheit — und nicht Gleichheit oder Fairneß oder Gerechtigkeit oder Kultur oder menschliches Glück oder gutes Gewissen. Wenn meine Freiheit oder die meiner Klasse oder meiner Nation auf der Not einer Anzahl anderer Menschen beruht, dann ist das System, das diese Verhältnisse stabilisiert und ihnen Vorschub leistet, ungerecht und unmoralisch. Aber wenn ich die eigene Freiheit beschneide oder aufgebe, um die Beschämung, mit der mich diese Ungleichheit erfüllt, zu verringern, und hierdurch nicht eine greifbare Zunahme der individuellen Freiheit anderer erreiche, dann kommt es zu einem absoluten Verlust an Freiheit. Das mag durch einen Gewinn an Gerechtigkeit oder Glück oder Frieden ausgeglichen werden, aber der Verlust bleibt, und es wäre eine Verwirrung von Wertbegriffen, wenn ich sagen würde, daß zwar meine »liberale«, individuelle Freiheit über Bord gehe, dafür aber eine andere Art

von Freiheit - »soziale« oder »ökonomische« Freiheit - zunehme. Dennoch bleibt es wahr, daß bisweilen die Freiheit einiger beschränkt werden muß, um die Freiheit anderer zu sichern. Nach welchem Prinzip kann das geschehen? Wenn die Freiheit ein heiliger, unantastbarer Wert ist, kann es ein solches Prinzip nicht geben. Eines der beiden widerstreitenden Prinzipien muß -jedenfalls in Praxis - nachgeben: nicht immer aus Gründen, die sich klar bestimmen, geschweige denn zu Regeln oder universell anwendbaren Maximen verallgemeinern lassen. Dennoch, ein praktischer Kompromiß muß gefunden werden.

Philosophen mit einem optimistischen Menschenbild, die es für möglich hielten, die Interessen der Menschen miteinander in Einklang zu bringen, etwa Locke oder Adam Smith und in manchen Stimmungslagen auch John Stuart Mill, waren der Ansicht, gesellschaftliche Harmonie und Fortschritt ließen sich mit der Garantie eines großen Privatbereichs vereinbaren, zu dem weder der Staat noch irgendeine andere Autorität Zutritt haben sollten. Hobbes und jene, die ihm zustimmten, vor allem konservative und reaktionäre Denker, erklärten, wenn die Menschen gehindert werden sollten, einander zu vernichten und das gesellschaftliche Leben in einen Dschungel oder eine Wildnis zu verwandeln, müßten weitergehende Vorkehrungen getroffen werden, um sie zu bändigen; deshalb wollte Hobbes den Bereich zentralisierter Kontrolle vergrößern und den individuellen Bereich verkleinern. Aber beide Seiten stimmten darin überein, daß ein bestimmter Teil des menschlichen Daseins frei von sozialer Kontrolle bleiben müsse. In dieses Revier einzudringen, so klein es auch sein mochte, wäre Despotismus. Der eloquenteste Verteidiger von Freiheit und Privatsphäre, Benjamin Constant, der die Diktatur der Jakobiner nicht vergessen hatte, erklärte, zumindest die Freiheit der Religion, der Meinung, der Meinungsäußerung und des Eigentums müßten gegen willkürliche Eingriffe gesichert werden. Jefferson, Burke, Paine und Mill formulierten unterschiedliche Kataloge von individuellen Freiheiten, aber das Argument zugunsten einer Eindämmung der Autorität ist im wesentlichen immer das gleiche. Wir müssen uns einen Bereich persönlicher Freiheit bewahren, wenn wir uns nicht selbst erniedrigen und verleugnen wollen. Wir können nicht absolut frei bleiben und müssen einen Teil unserer Freiheit aufgeben, um den Rest zu bewahren. Doch völlige

Selbstaufgabe wäre Selbstzerstörung. Worin besteht aber nun das Minimum, das der Mensch nicht aufgeben kann, ohne daß seine Natur oder sein Wesen Schaden nehmen würde? Worin besteht diese Natur öder dieses Wesen? Welche Maßstäbe ergeben sich aus ihm? Diese Fragen waren immer wieder Gegenstand endloser Erörterungen und werden es wohl auch bleiben. Aber gleichgültig, mit welchem Prinzip das Gebiet der Nichteinmischung umrissen wird, gleichgültig, ob es aus dem Naturgesetz oder den Naturrechten, aus Nützlichkeitserwägungen oder aus einem kategorischen Imperativ, aus einem unantastbaren Gesellschaftsvertrag oder irgendeinem anderen Konzept abgeleitet wird, mit dem Menschen ihre Überzeugungen zu klären und zu rechtfertigen versucht haben - Freiheit in diesem Sinne ist immer Freiheit *von* etwas; das Fehlen von Übegriffen jenseits einer unfesten, aber stets erkennbaren Grenze. »Die einzige Freiheit, die diesen Namen verdient, besteht darin, daß wir den eigenen Nutzen auf unsere Weise verfolgen können«, erklärte ihr berühmtester Verfechter. Wenn dem so ist, läßt sich dann Zwang überhaupt rechtfertigen? Mill zweifelte nicht daran, daß diese Frage mit Ja zu beantworten sei. Da die Gerechtigkeit gebietet, allen Individuen ein Mindestmaß an Freiheit einzuräumen, müssen alle anderen Individuen - zur Not mit Gewalt — daran gehindert werden, irgend jemandem seine Freiheit zu nehmen. Recht und Gesetz haben die Aufgabe, solche Kollisionen zu verhindern: der Staat wird auf das beschränkt, was Lassalle verächtlich die Aufgabe eines Nachtwächters oder Verkehrspolizisten nannte.

Weshalb war die Sicherung der individuellen Freiheit für Mill ein so hohes Gut? In seinem berühmten Essay erklärt er: Wenn man die Menschen in dem, »was allein sie betrifft«, nicht so leben läßt, wie sie es wollen, kann die Zivilisation nicht fortschreiten; mangels eines freien Gedankenaustauschs kommt die Wahrheit nicht ans Licht; es ist kein Raum für Spontaneität, Originalität, Genie, Geisteskraft, moralische Stärke. Die Gesellschaft wird von der Last des »kollektiven Mittelmaßes« erdrückt. Das Reichhaltige und Vielfältige wird vom Gewicht des Herkommens erdrückt, vom Hang der Menschen zur Konformität, der nur »blasse Fähigkeiten«, nur »beschränkte und bornierte, verkrampfte und verkrümmte« Menschen hervorbringt. »Heidnische Selbstbejahung ist so gut wie christliche Selbstverleugnung.« »Alle Irrtümer,

die ein Mensch wider besseren Rat und Warnung begehen kann, sind bei weitem nicht so schlimm wie Verhältnisse, in denen andere ihn zu etwas zwingen können, das sie für gut halten.« Die Verteidigung der Freiheit widmet sich dem »negativen« Ziel, Einmischung abzuwehren. Einem Menschen mit Verfolgung drohen, wenn er sich nicht einem Dasein unterwirft, in dem ihm jede Wahl verwehrt ist; ihm alle Türen bis auf eine versperren, mag die Aussicht, die sich hinter dieser Tür bietet, auch noch so herrlich sein, mögen die Motive derer, die dies arrangieren, noch so wohltätig sein - heißt gegen die Wahrheit sündigen, daß er ein Mensch ist, ein Wesen, das sein eigenes Leben zu leben hat. Das haben die Liberalen der Neuzeit seit den Tagen des Erasmus (manche würden sagen, seit Occam) bis heute unter Freiheit verstanden. Alle Forderungen nach bürgerlichen Freiheiten und nach Rechten für den einzelnen, alle Proteste gegen Ausbeutung und Erniedrigung, gegen Übergriffe der staatlichen Autorität oder gegen eine Hypnotisierung der Massen durch Brauchtum oder organisierte Propaganda erwachsen aus diesem individualistischen und durchaus umstrittenen Menschenbild.

Zu dieser Position möchte ichdrei Anmerkungen machen. Erstens: Mill vermischt zwei verschiedene Ideen. Die eine besagt, daß jeglicher Zwang, insofern er menschliche Strebungen vereitelt, schlecht ist, auch wenn er vielleicht angewendet werden muß, um anderen, größeren Übeln vorzubeugen; und daß andererseits Nichteinmischung, also das Gegenteil von Zwang, als solche gut ist, auch wenn sie nicht das einzige Gut ist. Das ist die »negative« Konzeption der Freiheit in ihrer klassischen Form. Die andere Idee besagt, daß Menschen versuchen sollen, die Wahrheit zu entdecken oder einen bestimmten Charakter zu entwickeln, der Mill besonders zusagt - kritisch, originell, einfallsreich, selbständig, unangepaßt bis zur Exzentrik usw. -, und daß es nur in freiheitlichen Verhältnissen möglich sei, die Wahrheit zu entdecken und einen solchen Charakter zu entwickeln. Beides sind liberale Anschauungen, aber sie sind nicht identisch, und der Zusammenhang zwischen ihnen ist allenfalls ein empirischer. Niemand wird behaupten, Wahrheit und Ausdrucksfreiheit könnten dort gedeihen, wo Dogmatik alles Denken erdrückt. Die Geschichte zeigt aber (woraufJames Stephen in seinem glanzvollen Angriff gegen Mill in *Liberty, Equality, Fraternity* hingewiesen

hat), daß sich Integrität, Wahrheitsliebe und ein entschiedener Individualismus in streng disziplinierten Gemeinschaften, etwa bei den puritanischen Kalvinisten in Schottland oder Neuengland, und unter militärischer Disziplin zumindest ebenso häufig herausbilden können wie in toleranteren oder gleichgültigeren Gesellschaften; und wenn dies so ist, dann läßt sich Mills These, Freiheit sei eine notwendige Voraussetzung für das Wachstum menschlichen Genies, nicht halten. Wenn seine beiden Ziele sich als unvereinbar erweisen würden, stände Mill vor einem schwierigen Dilemma, abgesehen von den zusätzlichen Schwierigkeiten, die sich aus der Unverträglichkeit seiner Lehren mit einem strengen Utilitarismus auch in seiner eigenen humanen Spielart ergeben.[6]

Zweitens: Die Lehre selbst ist vergleichsweise modern. Die Freiheit des Individuums als politisches Ideal ist (anders als die Frage ihres faktischen Vorhandenseins) in der Antike anscheinend kaum erörtert worden. Schon Condorcet hat daraufhingewiesen, daß die Idee der Individualrechte in den Rechtsbegriffen der alten Römer und Griechen nicht vorkommt; das gleiche gilt für die jüdische, die chinesische und alle anderen alten Kulturen.[7] Und selbst in der neueren Geschichte des Westens ist die Vorrangigkeit dieses Ideals eher eine Ausnahme als die Regel. Auch ist die Freiheit in diesem Sinne nur selten zu einer Parole bei den Volksmassen geworden. Der Wunsch, unbehelligt zu bleiben, in Ruhe gelassen zu werden, war sowohl bei Individuen als auch bei ganzen Gesellschaften immer ein Anzeichen hoher Kultur. Der Sinn für die Privatsphäre, dafür, daß der Bezirk der persönlichen Beziehungen unantastbar sein sollte, erwächst aus einer Freiheitsauffassung, die trotz ihrer religiösen Wurzeln in entwickelter Form kaum weiter zurückreicht als bis in die Renaissance oder die Reformationszeit.[8] Ihr Niedergang wäre jedoch ein Anzeichen für den Tod einer ganzen Zivilisation und ihrer Ethik.

Das dritte Merkmal dieser Vorstellung von Freiheit ist wichtiger. Freiheit in diesem Sinne ist nicht unvereinbar mit manchen Arten von Autokratie und setzt jedenfalls politische Selbstverwaltung nicht voraus. Freiheit in diesem Sinne verweist vor allem auf den Bereich, der einer Kontrolle unterliegt, nicht auf die Frage, von wem diese Kontrolle ausgeht. So wie eine Demokratie dem einzelnen Staatsbürger zahlreiche Freiheiten vorenthalten kann, die er in einer anderen Gesellschaftsform möglicherweise genie-

ßen könnte, ist es auch durchaus vorstellbar, daß ein liberal gesonnener Despot seinen Untertanen ein großes Maß an Freiheit einräumt. Der Despot, der seinen Untertanen soviel Freiraum läßt, ist vielleicht ungerecht, vielleicht fördert er die gröbsten Formen von Ungleichheit und kümmert sich kaum um Ordnung, Tugend oder Wissenschaft; aber sofern er die Freiheit seiner Untertanen nicht antastet oder zumindest weniger einschränkt, als andere Herrschaftssysteme dies tun, genügt er Mills Bestimmungen.[9] Freiheit in diesem Sinne ist nicht oder zumindest nicht logisch mit Demokratie oder Selbstverwaltung verknüpft. Selbstverwaltung bietet im allgemeinen vielleicht eine bessere Garantie der bürgerlichen Freiheiten als andere Herrschaftsformen und ist auch aus diesem Grunde von libertären Denkern verteidigt worden. Aber zwischen individueller Freiheit und demokratischer Herrschaft besteht kein notwendiger Zusammenhang. Die Antwort auf die Frage »Wer regiert mich?« ist logisch wohlunterschieden von der Frage »Wie weit engen Staat oder Regierung mich ein?« Aus diesem Unterschied ergibt sich der entscheidende Gegensatz zwischen den Begriffen der negativen und der positiven Freiheit.[10] Denn die positive Bedeutung des Begriffs Freiheit tritt zutage, nicht wenn wir fragen »Was zu tun oder zu sein bin ich frei?«, sondern wenn wir die Frage stellen »Von wem werde ich regiert?« oder »Wer soll sagen können, was ich sein oder tun soll und was nicht?« Die Verbindung zwischen Demokratie und individueller Freiheit ist sehr viel brüchiger, als viele ihrer Befürworter vermuten. Der Wunsch nach politischer Selbstbestimmung oder danach, an dem Prozeß, durch den mein Dasein kontrolliert wird, wenigstens beteiligt zu sein, mag genauso tief sein wie der Wunsch nach einem Raum, in dem ich frei handeln kann, und historisch gesehen, ist er vielleicht älter. Aber beide Wünsche richten sich nicht auf das gleiche Ziel. Der Unterschied zwischen diesen Zielen ist vielmehr so groß, daß aus ihm letztlich der massive ideologische Konflikt erwachsen ist, der unsere Welt prägt. Es ist nämlich diese »positive« Freiheitsauffassung - Freiheit nicht *von*, sondern Freiheit *zu* etwa, Freiheit, eine bestimmte, vorgeschriebene Form von Leben zu führen -, von der die Anhänger des »negativen« Freiheitsbegriffs bisweilen behaupten, sie sei nur ein Deckmantel brutaler Tyrannei.

VIII.

Der Begriff der »positiven« Freiheit

Die »positive« Bedeutung des Wortes »Freiheit« leitet sich aus dem Wunsch des Individuums ab, sein eigener Herr zu sein. Ich will, daß mein Leben und meine Entscheidungen von mir abhängen und nicht von irgendwelchen äußeren Mächten. Ich will das Werkzeug meiner eigenen, nicht fremder Willensakte sein. Ich will Subjekt, nicht Objekt sein; will von Gründen, von bewußten Absichten, die zu mir gehören, bewegt werden, nicht von Ursachen, die gleichsam von außen auf mich einwirken. Ich will jemand sein, nicht niemand; ein Handelnder - einer, der Entscheidungen trifft, nicht einer, über den entschieden wird, ich will selbstbestimmt sein, nicht Gegenstand des Wirkens der äußeren Natur oder anderer Menschen, als wäre ich ein Ding oder ein Tier oder ein Sklave, der unfähig ist, die Rolle eines Menschen zu spielen, also eigene Ziele und Strategien ins Auge zu fassen und zu verwirklichen. All dies meine ich zumindest *auch*, wenn ich sage, daß ich vernunftbegabt bin und daß ich mich durch meinen Verstand als menschliches Wesen von der übrigen Welt unterscheide. Vor allem möchte ich meiner selbst als eines denkenden, wollenden, aktiven Wesens bewußt sein, möchte verantwortlich für meine Entscheidungen sein und sie aus meinen eigenen Ideen und Absichten erklären können. Ich fühle mich in dem Maße frei, wie ich glaube, alles dies sei so, und in dem Maße versklavt, wie ich mir klarmachen muß, daß es nicht so ist.

Die Freiheit, die darin besteht, daß man sein eigener Herr ist, und die Freiheit, die darin besteht, daß man in seinen Entscheidungen nicht von anderen Menschen beeinträchtigt wird, mögen auf den ersten Blick wie zwei logisch eng benachbarte Konzepte erscheinen, die einmal positiv, einmal negativ fast das gleiche besagen. Aber historisch betrachtet haben sich der »positive« und der »negative« Freiheitsbegriff - nicht immer in logisch schlüssigen Schritten - in entgegengesetzte Richtungen entwickelt, bis sie zuletzt direkt in Konflikt miteinander gerieten.

Das läßt sich verdeutlichen, wenn man betrachtet, welche Stoßkraft jene zunächst ganz harmlose Metapher für Selbstbe-

Stimmung oder Selbst-Beherrschung (*self-mastery*) mit der Zeit erlangte: »Ich bin mein eigener Herr«; »Ich bin niemandes Sklave« - aber könnte es nicht sein (so würden Platoniker oder Hegelianer einwenden), daß ich ein Sklave der Natur bin? Oder ein Sklave meiner »ungezügelten« Leidenschaften? Sind dies nicht auch Spielarten von Sklaverei oder Knechtschaft, vergleichbar den vielen anderen teils politischen oder rechtlichen, teils moralischen oder geistigen Formen? Haben Menschen nicht die Erfahrung gemacht, daß sie sich aus geistiger Knechtschaft, aus der Versklavung an die Natur befreiten, und sind sie sich im Zuge dessen nicht einerseits eines dominierenden Selbst und andererseits eines Moments in ihrem Inneren bewußt geworden, das gefügig gemacht worden ist? Dieses dominierende Selbst wird nun abwechselnd mit der Vernunft oder meiner »höheren Natur« identifiziert, mit dem Selbst, das berechnet und anstrebt, was ihm auf lange Sicht am besten Genüge tut, mit meinem »wirklichen« oder »idealen« oder »autonomen« Selbst oder mit dem »bestenTeil« meines Selbst; ihm wird der irrationale Drang, das unbeherrschte Verlangen, meine »niedere« Natur entgegengestellt, das Streben nach unmittelbarem Vergnügen, mein »empirisches« oder »heteronomes« Selbst, über das jede Woge des Verlangens und der Leidenschaft hinwegspült, das streng diszipliniert werden muß, wenn es sich je zur vollen Höhe seiner »wirklichen« Natur erheben soll. Bald scheint es, als seien die beiden Selbst durch eine noch viel tiefere Kluft getrennt: das wirkliche Selbst wird nun als etwas begriffen, das größer ist als das Individuum (im gewöhnliche Sinne dieses Wortes), als ein gesellschaftliches »Ganzes«, an dem das Individuum nur teilhat: Stamm, Rasse, Kirche, Staat, die große Gemeinschaft der Lebenden, der Toten und der Ungeborenen. Diese Entität wird nun zum »wahren« Selbst erhoben, das seinen widerspenstigen »Gliedern« den eigenen kollektiven oder »organischen«, einzigartigen Willen aufzwingt und auf diese Weise seine eigene - und daher auch ihre - »höhere« Freiheit erlangt. Man hat oft daraufhingewiesen, daß es gefährlich ist, mit organischen Metaphern den Zwang zu rechtfertigen, den einzelne Menschen gegen andere ausüben, um sie auf eine Stufe »höherer« Freiheit zu heben. Solche Redeweisen gewinnen ihre Plausibilität aber daher, daß wir wissen: es ist möglich und bisweilen auch gerechtfertigt, Zwang gegen Menschen im Namen eines Ziels (etwa der Gerechtigkeit oder der öffentlichen Gesundheit) auszuüben, das die Menschen, wenn sie aufgeklärter wären, selbst anstreben würden, das sie aber, weil sie blind, unwissend oder schlecht sind, nicht anstreben. Dies macht es mir leicht, in mir jemanden zu sehen, der gegen andere zu deren eigenem Wohl, nicht in seinem eigenen Interesse Zwang ausübt. Ich behaupte damit, daß ich besser als sie weiß, was ihnen wirklich nottut. Das heißt zunächst einmal: sie würden sich mir nicht widersetzen, wenn sie so rational und klug wie ich wären und ihre Interessen so klar begreifen würden, wie ich dies tue. Aber ich kann noch viel weiter gehen. Ich kann auch behaupten, daß sie das, was sie in ihrer Verblendung mit Bewußtsein ablehnen, eigentlich doch anstreben, weil es in ihrem Inneren eine okkulte Entität gibt - ihren latenten rationalen Willen, ihre »wahren« Absichten -, und daß diese Entität, obwohl alle ihre offenbaren Bekundungen, Gefühle und Handlungen dem widersprechen, ihr »wirkliches« Selbst ist, von dem das arme empirische Selbst in Raum und Zeit nichts oder nur wenig weiß; und daß allein die Wünsche dieses inneren Selbst Beachtung und Berücksichtigung verdient haben.[11] Sobald ich mir diese Ansicht zu eigen gemacht habe, bin ich in der Lage, die tatsächlichen Wünsche von Menschen und Gesellschaften zu ignorieren und Menschen oder Gesellschaften im Namen und zum Wohle ihres »wirklichen« Selbst zu drangsalieren, zu unterdrücken, zu foltern - all dies in dem sicheren Wissen, daß das wahre Ziel des Menschen (ob Glück, Pflichterfüllung, Weisheit, eine gerechte Gesellschaft, Selbsterfüllung) identisch mit seiner Freiheit sein muß - der freien Wahl seines »wahren«, wenn auch oft verschütteten und sprachlosen Selbst.

Man hat oft auf dieses Paradoxon hingewiesen. Wenn ich behaupte, ich wüßte, was für X gut ist, während er selbst dies nicht wisse, und wenn ich vielleicht auch X' Wünsche zu seinem Wohle ignoriere, so ist das eine Sache. Es ist aber etwas ganz anderes, wenn ich erkläre, X selbst habe sich, zwar nicht bewußt, nicht in seinem alltäglichen Auftreten, aber in seiner Rolle als rationales Selbst, von der sein empirisches Selbst vielleicht nichts weiß, so entschieden - mit seinem »wirklichen« Selbst, das das Gute zu erkennen vermag und gar nicht anders kann, als sich dafür zu entscheiden, wenn es einmal offenbart ist. Dieser monströse Trick, die Gleichsetzung dessen, wofür X sich entscheiden würde, wenn

er etwas wäre, was er nicht oder noch nicht ist, mit dem, was X tatsächlich anstrebt und wofür er sich entscheidet, steht im Zentrum aller politischen Selbstverwirklichungstheorien. Es ist eines zu sagen, daß zu meinem eigenen Wohl, das ich aus lauter Blindheit nicht erkenne, Zwang auf mich ausgeübt wird: dies kann mir unter Umständen wirklich zum Wohle gereichen; es kann sogar meinen Freiheitsspielraum vergrößern. Es ist aber etwas ganz anderes, in einem solchen Fall zu sagen, es würde gar kein Zwang auf mich ausgeübt, denn ich selbst würde es, ob mir das bewußt sei oder nicht, so wollen und sei also frei (oder »in Wirklichkeit« frei), während sich mein armer irdischer Körper und mein törichter Verstand heftig wehren und gegen jene kämpfen, die mir diesen wohlgemeinten Zwang auferlegen wollen.

Diese magische Verwandlung, dieser Taschenspielertrick (dessentwegen William James die Hegelianer zu Recht verspottet hat) läßt sich zweifellos genauso leicht mit dem »negativen« Freiheitsbegriff bewerkstelligen, indem das Selbst, das unbehelligt bleiben soll, nun nicht mehr das Individuum mit seinen tatsächlichen Wünschen und Bedürfnissen ist, sondern der »wirkliche« innere Mensch, der nach irgendeinem idealen Ziel strebt, von dem sich das empirische Selbst nichts träumen läßt. Und wie im Falle des »positiv« freien Selbst kann auch diese Entität zu einer überpersonalen Entität aufgebläht werden, die dann für »realer« angesehen wird als das empirische Selbst. Aber die »positive« Auffassung von Freiheit im Sinne von »sein eigener Herr sein« eignete sich, wie die Geschichte zeigt, besser zu einer solchen Spaltung der Persönlichkeit in zwei Teile: in den transzendenten, dominierenden Kontrolleur und das empirische Bündel von Wünschen und Leidenschaften, die diszipliniert und gefügig gemacht werden sollen. Diese historische Tatsache war ausschlaggebend. Das beweist (falls eine so offenkundige Wahrheit eines Beweises überhaupt bedarf), daß sich Freiheitsvorstellungen direkt aus den Anschauungen darüber herleiten, wodurch ein Selbst, eine Person, ein Mensch konstituiert wird. Wenn man die Definition des Menschen nur lange genug manipuliert, kann dem Begriff der Freiheit jede Bedeutung untergeschoben werden, die dem Manipulator erwünscht ist. Die neuere Geschichte hat nur allzu deutlich gemacht, daß es sich hierbei keineswegs um eine rein akademische Frage handelt.

Welche Konsequenzen die Unterscheidung zwischen zwei Selbst hat, wird noch deutlicher, wenn man die beiden wichtigsten Formen betrachtet, die der Wunsch nach Selbstbestimmung — nach Bestimmung durch das eigene, »wahre« Selbst - historisch angenommen hat: zum einen die Selbstverleugnung mit dem Ziel, Unabhängigkeit zu erlangen; zum anderen die Selbstverwirklichung, die vollständige Identifizierung mit einem bestimmten Prinzip oder Ideal, die das gleiche Ziel anstrebt.

III.

Der Rückzug in die innere Zitadelle

Ich bin im Besitz von Vernunft und Willenskraft; ich fasse Ziele und Zwecke ins Auge und habe den Wunsch, sie zu erreichen; wenn ich daran aber gehindert werde, fühle ich mich nicht mehr als Herr der Lage. Vieleicht sind mir die Naturgesetze im Wege oder Zufälle oder das Tun und Treiben anderer Menschen oder die oft ungeplanten Auswirkungen menschlicher Institutionen. Möglich, daß ich gegen diese Kräfte nicht ankomme. Was soll ich tun, um nicht von ihnen erdrückt zu werden? Ich muß mich von Wünschen freimachen, von denen ich weiß, daß ich sie nicht verwirklichen kann. Ich will der Herr meines Reiches sein, doch die Grenzen dieses Reiches sind lang und unsicher. Also verkürze ich sie und verkleinere oder beseitige auf diese Weise das gefährdete Terrain. Anfangs wünsche ich mir Glück oder Macht oder Wissen oder möchte einen bestimmten Gegenstand erlangen. Aber ich kann über diese Dinge nicht verfügen. Ich entschließe mich, einer Niederlage aus dem Weg zu gehen und Kraftverschwendung zu vermeiden, indem ich nichts anstrebe, von dem ich nicht sicher weiß, daß ich es auch erlangen kann. Ich beschließe, nichts Unerreichbares zu wünschen. Der Tyrann bedroht mich mit Zerstörung meines Besitzes, mit Haft, mit Exil, mit dem Tod derer, die ich liebe. Aber wenn ich mich meinem Besitz nicht mehr verbunden fühle, wenn es mir nichts mehr ausmacht, ob ich im Gefängnis sitze oder nicht, wenn ich in mir alle Gefühle natürlicher Zuneigung abgetötet habe, kann er mich nicht unter seinen Willen zwingen, denn was von mir noch übrig ist, ist

empirischen Ängsten und Wünschen nicht mehr unterworfen. Ich trete gleichsam einen strategischen Rückzug in eine innere Zitadelle an - in meine Vernunft, meine Seele, mein »noumenales« Selbst -, die von einer äußeren Macht oder von menschlicher Bosheit auf keine Weise eingenommen werden kann. Ich habe mich in mich selbst zurückgezogen; dort und nur dort bin ich sicher. Als würde ich sagen: »Ich habe an meinem Bein eine Wunde. Es gibt zwei Methoden, mich von den Schmerzen zu befreien. Die eine besteht darin, die Wunde zu heilen. Aber wenn die Heilung zu schwierig oder unsicher sein sollte, gibt es noch eine andere Methode. Ich kann die Wunde loswerden, indem ich mir das Bein abschneide. Wenn ich mich dazu bringe, nichts mehr zu . wollen, wozu der Besitz meines Beines unentbehrlich ist, werde ich sein Fehlen gar nicht bemerken.« Darin besteht die traditionelle Selbstbefreiung der Asketen und Quietisten, der Stoiker und Buddhisten, von Menschen unterschiedlichen Glaubens oder auch Ungläubigen, die der Welt, dem Joch der Gesellschaft oder der öffentlichen Meinung durch eine absichtliche Selbstverwandlung entfliehen, die es ihnen möglich macht, sich über die Werte der Welt hinwegzusetzen, isoliert und unabhängig an den Rändern der Welt zu verharren, für deren Waffen unerreichbar.[12] Jeglicher politische Isolationismus, alles Streben nach wirtschaftlicher Autarkie, alle Formen von Autonomie haben etwas von dieser Haltung an sich. Ich beseitige die Hindernisse auf meinem Weg, indem ich den Weg verlasse; ich ziehe mich in meine Sekte zurück, in meine Planwirtschaft, in mein sorgfältig abgeschottetes Territorium, wo ich auf Stimmen von außen nicht zu hören brauche und wo äußere Kräfte nichts auszurichten vermögen. Es ist dies eine Form von Streben nach Sicherheit; man hat es aber auch als Streben nach individueller oder nationaler Freiheit oder Unabhängigkeit bezeichnet.

Von dieser Doktrin, sofern sie sich auf Individuen bezieht, ist es nicht weit zu der Auffassung derer, die, wie etwa Kant, Freiheit zwar nicht mit einer Eliminierung der Wünsche gleichsetzen, wohl aber mit dem Widerstand gegen sie und mit ihrer Beherrschung. Ich identifiziere mich mit dem Kontrolleur und entgehe auf diese Weise der Knechtschaft des Kontrolliertwerdens. Ich bin frei, weil und insofern ich autonom bin. Ich gehorche Gesetzen, aber ich selbst habe sie dem eigenen, keinem Zwang unterliegenden Selbst auferlegt, habe sie in ihm gefunden. Freiheit ist Gehorsam, aber »Gehorsam gegenüber einem Gesetz, das wir uns selbst gegeben haben« - und ein Mensch kann sich nicht selbst versklaven. Heteronomie ist Abhängigkeit von äußeren Faktoren, heißt Spielball der äußeren Welt sein, die ich nicht beherrschen kann und die insofern mich beherrscht und »versklavt«. Ich bin nur in dem Maße frei, wie meine Person durch nichts »gefesselt« wird, was Kräften gehorcht, die ich nicht beherrsche; die Naturgesetze kann ich nicht beherrschen; mein freies Handeln muß daher über die empirische Welt der Kausalität gehoben werden. Hier ist nicht der Ort, um die Gültigkeit dieser altehrwürdigen Lehre zu diskutieren; ich möchte nur daraufhinweisen, daß die eng verwandten Vorstellungen von Freiheit als Widerstand gegen unrealisierbare Wünsche (oder Flucht vor ihnen) und von Freiheit als Unabhängigkeit gegenüber der Sphäre der Kausalität in der Politik eine ebenso wichtige Rolle gespielt haben wie in der Ethik.

Wenn es nämlich zum Wesen der Menschen gehört, daß sie autonom sind - Urheber von Werten, von Selbstzwecken, deren letzte Autorität eben daraus erwächst, daß sie frei gewollt sind -, dann kann nichts schlimmer sein, als Menschen so zu behandeln, wie wenn sie nicht autonom, sondern bloße Objekte wären, mit denen Kausaleinflüsse ihr Spiel treiben, Geschöpfe, die äußeren Reizen ausgeliefert sind, deren Entschlüsse von denen, die sie beherrschen, durch Gewaltandrohung oder Belohnung manipuliert werden können. Menschen so behandeln heißt, so zu tun, als wären sie nicht selbstbestimmt. Niemand kann mich zwingen, auf seine Fa^on selig zu werden, hat Kant gesagt. Paternalismus ist der schlimmste Despotismus - weil er mit den Menschen umgeht, als wären sie nicht frei, als wären sie für mich, den wohlmeinenden Reformer, Material, das ich gemäß meinen, nicht ihren Zwecken forme. Es ist dies natürlich eben jene Strategie, die die frühen Utilitaristen empfahlen. Helvetius (und Bentham) traten der Neigung der Menschen, sich zu Sklaven der eigenen Leidenschaften zu machen, nicht entgegen, sie wollten sich diese Neigung vielmehr zunutze machen; sie wollten den Menschen Belohnungen und Strafen in Aussicht stellen - die denkbar schärfste Form von Heteronomie -, wenn die »Sklaven« auf diese Weise glücklicher gemacht werden konnten.[13] Aber Menschen manipulieren, sie Zielen zutreiben, die ich, der Sozialreformer, erkenne, sie aber

nicht, heißt ihr menschliches Wesen leugnen, sie wie Objekte ohne eigenen Willen behandeln und daher erniedrigen. Wenn ich Menschen belüge oder sie täusche, wenn ich sie als Mittel für meine eigenen, nicht ihre Zwecke benutze, dann behandele ich sie, selbst wenn dies zu ihrem Nutzen geschieht, wie »Untermenschen«, tue so, als wären ihre Zwecke weniger endgültig und weniger heilig als meine eigenen. Aber unter Berufung auf wen oder was könnte ich berechtigt sein, Menschen zu etwas zu zwingen, das sie nicht gewollt und dem sie nicht zugestimmt haben? Nur unter Berufung auf einen Wert, der höher ist oder mehr Gewicht hat als sie. Wenn aber, wie Kant meinte, alle Werte durch freie Akte von Menschen geschaffen sind und als Werte nur bezeichnet werden können, wenn dies auf sie zutrifft, dann kann es keinen Wert geben, der mehr Gewicht hat als der einzelne Mensch. Ich übe auf diese Weise also unter Berufung auf etwas, das weniger endgültig ist als sie selbst, Zwang auf Menschen aus, unterwerfe sie meinem Willen oder dem Streben eines anderen nach seinem Glück, seinem Eigennutz, seiner Sicherheit, seiner Bequemlichkeit. Ich habe es auf etwas abgesehen, das ich oder meine Gruppe (möglicherweise aus ehrenwerten Motiven) für wünschenswert halten, und benutze dabei andere Menschen als Mittel. Damit gerate ich in einen Widerspruch zu dem, was ich von den Menschen weiß: daß sie Selbstzweck sind. Alle Beeinflussung von Menschen, alle Methoden, sie »herumzubekommen«, sie gegen ihren Willen in die eigenen Pläne einzubeziehen, alle Kontrolle und Konditionierung von Denken[14] läuft auf eine Leugnung dessen hinaus, was Menschen zu Menschen und ihre Werte zu letzten Werten macht.

Kants freies Individuum ist ein transzendentes Wesen außerhalb der Sphäre der Naturkausalität. Aber in ihrer empirischen Form - deren Menschenbild sich am täglichen Leben orientiert - bildet diese Lehre den Kern des liberalen ethischen oder politischen Humanismus, der im 18. Jahrhundert von Kant und Rousseau stark beeinflußt wurde. In ihrer apriorischen Form erscheint sie als ein säkularisierter protestantischer Individualismus, bei dem an die Stelle Gottes eine Konzeption von vernünftigem Leben getreten ist und an die Stelle der individuellen, nach Vereinigung mit Gott strebenden Seele das vernunftbegabte Individuum, das bemüht ist, sich von der Vernunft und nur von ihr leiten zu lassen, und das sich durch nichts ablenken oder täuschen lassen will, wodurch seine irrationale Natur ins Spiel kommen könnte. Autonomie, nicht Heteronomie: handeln, nicht behandelt werden. Die Vorstellung von einer Versklavung an die Leidenschaften ist für diejenigen, die in solchen Kategorien denken, keineswegs bloß eine Metapher. Indem ich mich von Angst oder Liebe oder dem Wunsch nach Anpassung freimache, befreie ich mich aus dem Despotismus von etwas, das ich nicht zu beherrschen vermag. Sophokles, der Piaton zufolge die Leidenschaft der Liebe mit dem Joch eines grausamen Herren vergleicht, von dem ihn erst das Alter befreit habe, spricht von einer Erfahrung, die genauso real ist wie die Befreiung von einem Tyrannen oder einem Sklavenbesitzer. In diesen Zusammenhang gehört auch die Erfahrung, die ich mit mir selbst mache, wenn ich beobachte, wie ich einem »niederen« Impuls nachgebe, wie ich aus einem Motiv handele, das mir selbst mißfällt, wie ich etwas tue und mich noch im gleichen Augenblick dafür verabscheue und wie ich nachher denke, ich sei »nicht ich selbst« gewesen, hätte »mich nicht unter Kontrolle gehabt«. Ich identifiziere mich dabei mit meinen kritischen, rationalen Momenten. Auf die Folgen kommt es nicht an, denn ich kann sie nicht kontrollieren; kontrollieren kann ich nur meine Motive. So lautet das Credo des einsamen Denkers, der der Welt trotzt, der sich aus den Ketten der Menschen und der Dinge gelöst hat. In dieser Form scheint es sich vor allem um eine ethische, kaum um eine politische Doktrin zu handeln; dennoch sind ihre politischen Implikationen klar, und sie ist in der Tradition des liberalen Individualismus mindestens ebenso tief verankert wie der »negative« Freiheitsbegriff.

Man sollte vielleicht darauf hinweisen, daß das Konzept des rationalen Weisen, der sich in die innere Festung seines wahren Selbst flüchtet, offenbar vor allem dann aktuell wird, wenn die äußere Welt sich als außergewöhnlich öde, grausam und ungerecht erwiesen hat. »Wahrhaft frei ist«, sagte Rousseau, »wer nach dem verlangt, was er zu leisten vermag, und das vollbringt, wonach es ihn verlangt.« In einer Welt, in der ein nach Glück oder Gerechtigkeit oder Freiheit (gleichgültig, in welchem Sinne) strebender Mensch wenig auszurichten vermag, weil ihm zu viele Wege verstellt sind, kann die Verlockung zum Rückzug nach innen unwiderstehlich werden. Vielleicht war dies in Griechen-

land der Fall, wo das Ideal der Stoiker wohl im Zusammenhang mit dem Niedergang der selbständigen Demokratien angesichts der makedonischen Autokratie aufkam. In Rom verhielt es sich aus ähnlichen Gründen nach dem Ende der Republik genauso.[15] Und etwas Ähnliches geschah auch in Deutschland während des 17. Jahrhunderts, in der Phase der tiefsten nationalen Erniedrigung nach dem Dreißigjährigen Krieg, als der Charakter des öffentlichen Lebens vor allem in den kleinen Fürstentümern diejenigen, die einem Leben in Würde hohen Wert beimaßen, nicht zum ersten und nicht zum letzten Mal in eine Art innerer Emigration zwang. Die Doktrin, derzufolge ich mich dazu erziehen muß, das nicht zu verlangen, was ich nicht erlangen könne, und die besagt, einen Wunsch zu eliminieren oder ihm zu widerstehen sei genausogut wie ihn befriedigen, ist eine verfeinerte, aber, wie mir scheint, dennoch unverkennbare Form der Lehre von den sauren Trauben: das, dessen ich nicht sicher sein kann, kann ich nicht wirklich wollen.

Hier wird deutlich, warum es nicht genügt, die negative Freiheit, wie Mill es getan hat, als die Möglichkeit zu definieren, das zu tun, was man zu tun wünscht. Wenn ich feststelle, daß ich nichts oder fast nichts von dem tun kann, was ich tun möchte, brauche ich mich nur zusammenzuziehen, brauche nur meine Wünsche auszulöschen, und schon bin ich frei. Wenn es dem Tyrannen (oder dem »heimlichen Verführer«) gelingt, seine Untertanen (oder seine Kunden) soweit zu bringen, ihre ursprünglichen Wünsche aufzugeben und sich die Lebensform zu eigen zu machen (sie zu »internalisieren«), die er für sie erfunden hat, dann ist es ihm, dieser Definition zufolge, gelungen, sie frei zu machen. Zweifellos hat er dafür gesorgt, daß sie sich frei fühlen - so wie sich Epiktet freier fühlt als sein Herr (und wie sich der sprichwörtliche brave Mann angeblich auch auf der Streckbank glücklich fühlt). In Wirklichkeit aber hat er das Gegenteil von politischer Freiheit erzeugt.

Asketische Selbstverneinung ist vielleicht eine Quelle der Integrität, der heiteren Gelassenheit und geistigen Stärke, aber es ist schwer begreiflich, wie man sie eine Erweiterung der Freiheit nennen könnte. Wenn ich mich vor einem Feind in Sicherheit bringe, indem ich mich in ein Haus zurückziehe und alle Ein- und Ausgänge verschließe, dann bleibe ich vielleicht freier, als wenn er mich gefangennehmen würde, aber bin ich auch freier, als wenn ich ihn gefangengenommen oder besiegt hätte? Wenn ich zu weit gehe, wenn ich mich in einen allzu kleinen Raum zurückziehe, werde ich ersticken und sterben. Der Versuch, alles zu zerstören, was mich möglicherweise verwunden könnte, müßte logischerweise im Selbstmord gipfeln. Solange ich in der natürlichen Welt existiere, kann ich mich niemals völlig in Sicherheit wiegen. Vollständige Freiheit in diesem Sinne verschafft (wie Schopenhauer richtig bemerkte) nur der Tod.[16]

Ich befinde mich in einer Welt, in der mein Wille auf Hindernisse stößt. Man sollte denen, die sich an den »negativen« Freiheitsbegriffhalten, vielleicht verzeihen, wenn sie der Ansicht sind, daß Selbstverneinung nicht die einzige Methode zur Überwindung von Hindernissen ist, daß Hindernisse sich vielmehr auch aus dem Weg räumen lassen: im Falle nichtmenschlicher Gegenstände durch physisches Handeln; im Falle von menschlichem Widerstand durch Gewalt oder Überredung — etwa wenn ich jemanden dazu bringe, mir einen Platz in seinem Wagen abzutreten, oder wenn ich ein Land erobere, das die Interessen meines eigenen Landes bedroht. Solche Handlungen mögen ungerecht sein, sie mögen mit Gewalt, mit Grausamkeit, mit der Versklavung anderer verbunden sein, aber es läßt sich kaum bestreiten, daß der Handelnde auf diese Weise die eigene Freiheit vergrößern kann. Es gehört zu den Paradoxien der Geschichte, daß diese Wahrheit bisweilen gerade von denen in Abrede gestellt wird, die sie besonders energisch praktizieren, von Leuten, die, während sie sich doch gerade Macht und Handlungsfreiheit erobern, den »negativen« Freiheitsbegriff zugunsten seines »positiven« Gegenstücks ablehnen. Ihre Anschauungen beherrschen die halbe Welt; sehen wir zu, auf welchen metaphysischen Grundlagen sie beruhen.

IV.

Selbstverwirklichung

Die einzig wahre Methode zur Erlangung der Freiheit, so sagt man uns, besteht im Gebrauch der kritischen Vernunft, darin, daß wir verstehen, was notwendig und was kontingent ist. Solange ich

Schüler bin, erscheinen mir alle mathematischen Wahrheiten außer den einfachsten als Hindernisse, die das freie Funktionieren meines Verstandes beeinträchtigen, als Theoreme, deren Notwendigkeit ich nicht begreife; eine äußere Autorität behauptet, sie seien wahr, aber mir stellen sie sich als Fremdkörper dar, die ich mir mechanisch aneignen soll. Wenn ich nun aber die Funktion der Symbole und die Axiome verstehe, wenn ich begreife, wie Regeln gebildet und umgewandelt und logische Schlüsse gezogen werden, und wenn ich begreife, daß dies alles gar nicht anders sein kann, weil es sich aus den Gesetzen ergibt, die offenbar auch meinen eigenen Verstand beherrschen[17], dann erscheinen mathematische Wahrheiten nicht länger als äußerliche Gegebenheiten,- die mir aufgenötigt werden, die ich, ob ich will oder nicht, annehmen muß, sondern als etwas, das ich im Zuge meiner eigenen rationalen Aktivität aus freien Stücken will. Für den Mathematiker gehört der Beweis dieser Theoreme zur freien Ausübung seiner Verstandesfähigkeit. Für den Musiker, der sich die Struktur der Partitur des Komponisten angeeignet, der das Ziel des Komponisten zu seinem eigenen gemacht hat, ist das Musizieren nicht Gehorsam gegenüber äußeren Gesetzen, nicht Zwang, nicht Schranke seiner Freiheit, sondern ein freies, ungehindertes Tun. Der Musiker ist an die Partitur nicht gebunden wie der Ochse an den Pflug oder der Fabrikarbeiter an die Maschine. Er hat sich die Partitur zu eigen gemacht, hat sich durch Verstehen mit ihr identifiziert, hat aus einem Hindernis für das freie Tun ein Element dieses freien Tuns selbst gemacht. Was für Musik und Mathematik gilt, so sagt man uns, müsse im Prinzip auch für alle anderen Hindernisse gelten, die als Anhäufungen von Äußerlichkeiten der freien Selbstentwicklung im Weg sind. Dies ist das Programm des aufgeklärten Rationalismus von Spinoza bis zu den letzten Schülern Hegels (denen mitunter ihre Beziehung zu Hegel gar nicht bewußt ist). *Sapere aude.* Von dem, was man erkennt, von dem, dessen Notwendigkeit, dessen rationale Notwendigkeit man versteht, kann man als rationales Wesen nicht wollen, daß es anders sein möge, als es sein muß. Unter den gegebenen Prämissen, angesichts der Notwendigkeiten, die die Welt regieren, wäre dies ein Zeichen von Unwissenheit oder Irrationalität. Leidenschaften, Vorurteile, Ängste, Neurosen erwachsen aus Unwissenheit und nehmen die Form von Mythen und Illusionen an. Sich von My-

then beherrschen zu lassen, gleichgültig, ob sie der lebhaften Phantasie skrupelloser Scharlatane entspringen, die uns täuschen, um uns auszubeuten, oder ob sie psychologische oder soziologische Ursachen haben, ist eine Form von Heteronomie, von Beherrschtsein durch äußere Faktoren, die den Handelnden in eine Richtung drängen, in die er nicht unbedingt will. Die wissenschaftlichen Deterministen des 18. Jahrhunderts nahmen an, die Naturwissenschaften und die nach ihrem Vorbild geschaffenen Gesellschaftswissenschaften würden das Wirken solcher Ursachen durchschaubar machen und die Individuen befähigen, die eigene Rolle innerhalb des Getriebes einer rationalen Welt zu erkennen. Wissen macht frei, so lehrte schon Epikur, indem es irrationale Ängste und Wünsche beseitigt.

Herder, Hegel und Marx setzten ihre eigenen vitalistischen Gesellschaftsmodelle an die Stelle der älteren mechanistischen, aber sie waren nicht weniger als ihre Widersacher davon überzeugt, daß die Welt verstehen gleichbedeutend ist mit befreit sein. Sie unterschieden sich von ihnen nur insofern, als sie hervorhoben, welche Rolle Wandel und Wachstum in dem spielen, was Menschen zu Menschen macht. Das gesellschaftliche Leben ließ sich nicht aus einer Analogie zu Mathematik oder Physik begreifen. Man mußte auch die Geschichte begreifen, die eigentümlichen Gesetze kontinuierlichen Wachstums, die in Gestalt »dialektischer« Konflikte oder auf andere Weise die Individuen und Gruppen in ihrem Wechselspiel mit der Natur und miteinander beherrschen. Wer das nicht begreift, bleibt, diesen Denkern zufolge, dem irrigen Glauben verhaftet, die menschliche Natur sei statisch, ihre Wesensmerkmale seien überall und zu allen Zeiten die gleichen, von unwandelbaren theologisch oder materialistisch formulierten Naturgesetzen bestimmt, woraus sich die ebenfalls irrige Schlußfolgerung ergibt, ein weiser Gesetzgeber könne prinzipiell zu jeder Zeit durch angemessene Erziehung und Gesetzgebung eine vollkommen harmonische Gesellschaft schaffen, weil rationale Menschen zu allen Zeiten und in allen Ländern stets nach der gleichen, unwandelbaren Erfüllung ihrer stets gleichen, unwandelbaren Grundbedürfnisse verlangten. Hegel glaubte, seine Zeitgenossen (und alle seine Vorgänger) hätten das Wesen der Institutionen nicht begriffen, weil sie die Gesetze - die rational einsehbaren, nämlich aus der Tätitgkeit der Vernunft selbst ent-

springenden Gesetze — nicht verstanden hätten, durch die Institutionen hervorgebracht und umgebaut, durch die der Charakter und das Handeln der Menschen verändert werden. Marx und seine Schüler behaupteten, die Menschen würden auf ihrem Weg nicht nur durch Naturkräfte oder ihre eigene Unvollkommenheit behindert, sondern mehr noch durch das Wirken jener gesellschaftlichen Institutionen, die sie ursprünglich (nicht immer bewußt) zu ganz bestimmten Zwecken selbst schufen, deren Funktionsweise sie aber später dann systematisch mißverstanden[18], dergestalt daß diese Institutionen schließlich zu Hindernissen für das Fortschreiten ihrer Schöpfer wurden. Er entwarf soziologische und ökonomische Hypothesen, die die Unvermeidlichkeit solcher Mißverständnisse erklärten, insbesondere die Unvermeidlichkeit der Illusion, solche von Menschen gemachten Einrichtungen seien eigenständige Kräfte und ebenso unausweichlich wie Naturgesetze. Als Beispiele für solche scheinbar objektiven Kräfte führte er die Gesetze von Angebot und Nachfrage an, die Institution des Eigentums und die angeblich ewige, unabänderliche Teilung der Gesellschaft in Reich und Arm, in Besitzer und Arbeiter. Erst wenn wir ein Stadium erreicht hätten, in dem der Bann dieser Illusionen gebrochen werden kann, erst wenn genügend Menschen eine gesellschaftliche Stufe erreicht hätten, auf der sie erkennen können, daß diese Gesetze und Institutionen selbst Werke von Menschenverstand und Menschenhand sind, zu ihrer Zeit historisch notwendig, später jedoch fälschlich für unausweichliche, objektive Mächte gehalten-erst dann könnte die alte Welt zerstört und durch eine angemessenere, freiere gesellschaftliche Maschinerie ersetzt werden.

Wir werden von Despoten — von Institutionen, Uberzeugungen, Neurosen — beherrscht, die nur aus dem Weg geräumt werden können, indem wir sie analysieren und verstehen. Wir werden von bösen Geistern gefangengehalten, die wir — wenn auch nicht absichtlich - selbst geschaffen haben und die wir nur vertreiben können, wenn wir uns dessen bewußt werden und in angemessener Weise handeln: für Marx ist Begreifen ein solches angemessenes Handeln. Ich bin frei, wenn ich und nur wenn ich mein Leben in Ubereinstimmung mit dem eigenen Willen plane; aus Plänen ergeben sich Regeln; eine Regel ist kein Zwang für mich, sie versklavt mich nicht, wenn ich sie mir, nachdem ich sie

verstanden habe, bewußt auferlege, wenn ich sie frei akzeptiere, gleichgültig, ob ich selbst oder andere sie erfunden haben, vorausgesetzt nur, daß sie rational ist, daß sie den Notwendigkeiten des Lebens genügt. Verstehen, warum die Dinge so sein müssen, wie sie sein müssen, heißt auch, sie so und nicht anders wollen. Wissen befreit nicht, indem es uns mehr Möglichkeiten eröffnet, zwischen denen wir wählen können, sondern indem es uns vor der Enttäuschung bewahrt, das Unmögliche zu versuchen. Wer notwendige Gesetze anders will, als sie sind, steht im Bann eines irrationalen Verlangens — er verlangt, was X sein muß, solle zugleich auch nicht-X sein. Wer noch weiter geht und glaubt, diese Gesetze seien tatsächlich anders, als sie notwendigerweise sein müssen, der ist verrückt. Dies ist der metaphysische Kern des Rationalismus. Seine Idee von Freiheit ist nicht die »negative« Konzeption eines Bereichs, auf dem sich (im Idealfall) keine Hindernisse erheben, eines Vakuums, in dem nichts mich hemmt, sondern die Idee der Selbstbestimmung und Selbstbeherrschung. Mit dem, was mir gehört, kann ich tun, was ich will. Ich bin ein rationales Wesen; wovon ich mir beweisen kann, daß es notwendig ist, daß es in einer rationalen Gesellschaft unabänderlich ist — in einer Gesellschaft, die von rationalen Köpfen zu Zielen geleitet wird, wie ein rationales Wesen sie sich setzt —, das kann ich als rationales Wesen nicht aus dem Weg räumen wollen. Ich mache es mir zu eigen wie die Gesetze der Logik, der Mathematik, der Physik, wie die Regeln der Kunst und die Prinzipien, die alles beherrschen, was ich verstehe und deshalb auch will - es ist der rationale Zweck, der meine Absichten nie vereiteln kann, da ich nicht wollen kann, daß er anders sei, als er ist.

So lautet die positive Lehre der Befreiung durch die Vernunft. Verschiedene, oft gegensätzliche Spielarten dieser Lehre stehen heute im Zentrum vieler nationalistischer, kommunistischer, autoritärer und totalitärer Glaubensbekenntnisse. Im Laufe ihrer Entwicklung hat sie sich von ihren rationalistischen Anfängen bisweilen weit entfernt. Dennoch ist es diese Freiheit, über die heute in Demokratien und Diktaturen debattiert und um die in vielen Weltgegenden gekämpft wird. Ich will hier nicht versuchen, den historischen Entwicklungsgang dieser Idee nachzuzeichnen, ich möchte nur auf einige Wechselfälle in dieser Entwicklung eingehen.

VIII.

Der Tempel des Sarastro

Diejenigen, die an die Freiheit als rationale Selbstbestimmung glaubten, mußten sich früher oder später fragen, ob und wie sich dieses Konzept, statt bloß auf das Innenleben des einzelnen auch auf dessen Beziehungen zu anderen Angehörigen seiner Gesellschaft anwenden ließ. Auch die besonders hartnäckigen Individualisten unter ihnen - und Rousseau, Kant und Fichte begannen ganz sicher als Individualisten - stießen irgendwann auf die Frage-, ob es nicht nur für das Individuum, sondern auch für die Gesellschaft ein rationales, vernunftgeleitetes Leben geben könne, und wenn ja, wie es zu erreichen sei. Ich möchte frei sein, so zu leben, wie es mein rationaler Wille (mein »wirkliches Selbst«) mir gebietet, aber für andere muß das gleiche gelten. Wie soll ich nun Zusammenstöße mit ihrem Wollen vermeiden? Wo verläuft die Grenze zwischen meinen (rational bestimmten) Rechten und den gleichen Rechten der anderen? Denn wenn ich rational bin, kann ich nicht bestreiten, daß das, was für mich richtig ist, aus den gleichen Gründen für andere, die genauso rational sind wie ich, ebenfalls richtig ist. Ein rationaler (oder freier) Staat wäre einer, der von Gesetzen regiert wird, die alle rationalen Menschen freiwillig annehmen; von Gesetzen, wie sie selbst sie erlassen hätten, wenn man sie danach gefragt hätte, was sie als rationale Wesen fordern; deshalb würden die Grenzen so verlaufen, wie alle rationalen Menschen es als für rationale Wesen richtig ansähen. Aber wer soll diese Grenzen nun faktisch festlegen? Die Denker dieses Typus argumentierten so: Wenn moralische und politische Probleme - wie es offensichtlich der Fall ist - echte Probleme sind, dann müssen sie im Prinzip auch lösbar sein, d. h. es muß für jedes Problem eine und nur eine richtige Lösung geben. Im Prinzip konnten alle Wahrheiten von jedem rational denkenden Wesen aufgedeckt und so einleuchtend bewiesen werden, daß alle anderen rationalen Menschen gar nicht umhinkamen, sie zu akzeptieren; in den neuen Naturwissenschaften war dies ja auch schon weitgehend der Fall. Aufgrund dieser Annahme war das Problem der politischen Freiheit lösbar, indem man eine gerechte Ordnung errichtete, die jedem Menschen alle Freiheit gewährte, auf die ein rationales Wesen Anrecht hat. Mein Anspruch auf uneingeschränkte Freiheit mag sich auf den ersten Blick nicht immer mit deinem gleichermaßen uneingeschränkten Anspruch vereinbaren lassen; aber die rationale Lösung eines Problems kann mit der gleichermaßen richtigen Lösung eines anderen nicht in Konflikt geraten, denn es ist logisch ausgeschlossen, daß zwei Wahrheiten nicht vereinbar sind; deshalb muß eine gerechte Ordnung im Prinzip zu finden sein - eine Ordnung, deren Regeln richtige Lösungen für alle Probleme, die in ihr auftreten können, möglich machen. Diesen harmonischen Idealzustand dachte man sich manchmal als den Garten Eden vor dem Südenfall, aus dem die Menschen vertrieben waren, nach dem sie sich aber immer noch zurücksehnten; oder als Goldenes Zeitalter, das uns noch bevorsteht, in dem die rational gewordenen Menschen nicht mehr »außengeleitet« oder »entfremdet« sein werden, in dem sie einander nicht mehr enttäuschen werden. In den bestehenden Gesellschaften sind Gerechtigkeit und Gleichheit Ideale, die noch ein gewisses Maß an Zwang erfordern, weil die vorzeitige Aufhebung sozialer Kontrollmechamsmen zur Unterdrückung der Schwächeren und Dümmeren durch die Stärkeren, Tüchtigeren, Energischeren, Skrupelloseren führen könnte. Aber es ist (dieser Lehre zufolge) ihre eigene Irrationalität, die die Menschen dazu bringt, einander unterdrücken, ausbeuten, demütigen zu wollen. Rationale Menschen werden das Vernunftprinzip im anderen respektieren und nicht mehr bestrebt sein, einander zu bekämpfen oder zu beherrschen. Machtstreben selbst ist ein Symptom von Irrationalität und läßt sich mit rationalen Methoden sowohl erklären als auch kurieren. Spinoza liefert eine solche Erklärung und ein Heilmittel, Hegel liefert eine andere Erklärung, Marx eine dritte. Einige dieser Theorien mögen einander bis zu einem gewissen Grad ergänzen, andere sind nicht kombinierbar. Sie alle nehmen aber an, daß es Machtgier in einer Gesellschaft rationaler Wesen nicht mehr gibt oder daß sie in einer solchen Gesellschaft wirkungslos bleibt. Das Vorhandensein von Unterdrückung oder das Bestreben, andere zu unterdrücken, ist das erste Anzeichen dafür, daß die richtige Lösung für die Probleme des gesellschaftlichen Lebens noch nicht gefunden ist.

Man kann dies auch anders formulieren. Freiheit ist »Selbst-

Beherrschung«, sie besteht darin, daß ich mein eigener Herr bin, daß ich Hindernisse, die sich meinem Willen entgegenstellen, aus dem Weg räume, gleichgültig, wie sie beschaffen sind — ob der Widerstand von der Natur ausgeht, von meinen eigenen ungezügelten Leidenschaften, von irrationalen Institutionen oder ob er aus dem meinen Bestrebungen entgegengesetzten Wollen oder Verhalten anderer Menschen herrührt. Die Natur kann ich, zumindest prinzipiell, mit Hilfe technischer Mittel nach meinem Willen formen und gestalten. Aber wie soll ich mit widerstrebenden Menschen umgehen? Auch ihnen muß ich, wenn ich kann, meinen Willen aufzwingen, muß sie in mein Schema »einbauen«, ihnen Rollen in meinem Stück zuweisen. Aber bedeutet dies nicht, daß allein ich frei bin und daß die anderen Sklaven sind? Sie würden es sein, wenn mein Plan nichts mit ihren Wünschen oder Werten, sondern nur mit meinen eigenen zu tun hätte. Wenn mein Plan aber vollkommen rational ist, dann wird er die volle Entfaltung auch ihrer »wahren« Natur zulassen, die Verwirklichung ihrer Fähigkeit, rationale Entscheidungen zu fällen und »das Beste aus sich zu machen« - und dies wiederum gehört zur Verwirklichung meines eigenen »wahren« Selbst. Alle richtigen Lösungen für alle echten Probleme müssen vereinbar sein: mehr noch, sie müssen sich zu einem einzigen Ganzen fügen, denn eben dies meinen wir, wenn wir sie als rational und das Universum als harmonisch bezeichnen. Jeder Mensch hat seinen besonderen Charakter, seine besonderen Fähigkeiten, Strebungen, Ziele. Wenn ich diese Ziele und dieses Wesen begreife und außerdem verstehe, wie sie miteinander zusammenhängen, kann ich sie, sofern ich das nötige Wissen und die nötige Kraft besitze, im Prinzip alle zufriedenstellen - vorausgesetzt, das Wesen und die Zwecke, um die es geht, sind rational. Rationalität heißt Dinge und Menschen als das erkennen, was sie sind: ich darf keine Steine nehmen, wenn ich eine Geige bauen will, und ich soll einen geborenen Geigenspieler nicht zum Flötespielen anhalten. Wenn das Universum von der Vernunft regiert wird, ist Zwang unnötig; ein richtig geplantes Leben für alle bringt zugleich auch vollständige Freiheit für alle, die Freiheit rationaler Selbstbestimmung. So wird es sein, wenn und nur wenn der Plan der richtige ist - das eine und einzige Schema, das den Ansprüchen der Vernunft genügt. Seine Gesetze werden die Regeln sein, die die Vernunft uns vorschreibt: Anstoß daran werden nur jene nehmen, deren Vernunft schläft, die die wahren »Bedürfnisse« ihres eigenen »wirklichen« Selbst nicht verstehen. Solange jeder Spieler die Rolle, die ihm die Vernunft zugewiesen hat, erkennt und spielt, kann es keinen Konflikt geben. Jeder Mensch wird ein befreiter, selbstbestimmter Akteur im kosmischen Drama sein. So erklärt Spinoza: »Obwohl man Zwang auf Kinder ausübt, sind sie keine Sklaven«, denn sie »gehorchen Befehlen, die in ihrem eigenen Interesse gegeben werden«. Er sagt auch: »Der Untertan eines wirklichen Gemeinwesens ist kein Sklave, weil die gemeinsamen Interessen auch die seinen umfassen müssen.« Ähnlich heißt es bei Locke: »Ohne Gesetz keine Freiheit«, denn Gesetze seien Wegweiser zu den »eigentlichen Interessen« des Menschen oder zum »Allgemeinwohl«; er fügt hinzu, da uns diese Gesetze »von Sümpfen und Abgründen fernhalten, haben sie den Namen Einschränkung nicht verdient«, und betrachtet den Wunsch, solchen Gesetzen zu entkommen, als irrational, als Anzeichen von »Zügellosigkeit« oder »Roheit«. Seine liberalen Anwandlungen vergessend, erklärt Montesquieu, politische Freiheit sei nicht die Erlaubnis, das zu tun, was wir tun wollen, oder wenigstens das zu tun, was das Gesetz erlaubt, sie sei vielmehr nur die »Befugnis, das zu tun, was wir wollen sollen« — was Kant dann später in ganz ähnlichen Worten wiederholt. Burke proklamiert das »Recht« des Individuums, im eigenen Interesse beschränkt zu werden, weil »der mutmaßliche Konsens aller rationalen Wesen mit der Ordnung der Dinge im Einklang ist«. Alle diese Denker (und mancher Scholastiker vor ihnen sowie mancher Jakobiner und mancher Kommunist nach ihnen) nehmen an, daß die rationalen Ziele der »wahren« Natur aller Menschen übereinstimmen müssen oder zur Übereinstimmung gebracht werden müssen, so heftig unser armes, unwissendes, von Wünschen und Leidenschaften geplagtes empirisches Selbst auch dagegen aufbegehren mag. Zur Freiheit gehört nicht die Freiheit, das Irrationale, Dumme oder Falsche zu tun. Die empirischen Selbst in das richtige Schema zu zwingen ist nicht Tyrannei, sondern Befreiung.[19] Rousseau erklärt, wenn ich mein Dasein in all seinen Teilen freiwillig an die Gesellschaft abtrete, schaffe ich damit eine Wesenheit, die auf der durch dieses Opfer hergestellten Gleichheit all ihrer Angehörigen gründet und deshalb nicht wünschen kann, einem von ihnen wehzutun; in einer solchen Gesellschaft könne es

in niemandes Interesse sein, einem anderen Schaden zuzufügen, »Indem ich mich allen schenke, schenke ich mich niemandem«, und bekomme soviel zurück, wie ich verliere, und obendrein genug neue Kraft, meinen neuen Gewinn festzuhalten. Kant sagt, wahre Freiheit bestehe darin, daß das Individuum seine ungezügelte, gesetzlose Freiheit ganz aufgebe, um sie in der Abhängigkeit vom Gesetz ungeschmälert wiederzufinden - denn diese Abhängigkeit ist nun das Werk meines eigenen Willens, der hier als Gesetzgeber fungiert. Freiheit ist mit Staats- oder Amtsgewalt nicht etwa unvereinbar, sondern wird nahezu identisch mit ihr. So denken und formulieren alle Menschenrechtserklärungen im 18.Jahrhundert und alle, die die Gesellschaft als einen Entwurf betrachten, der nach den rationalen Gesetzen eines klugen Gesetzgebers oder nach den Gesetzen der Natur, der Geschichte oder des Höchsten Wesens angelegt ist. Nur Bentham beharrt darauf, daß es nicht Aufgabe der Gesetze sei, zu befreien, sondern zu beschränken: »Jedes Gesetz ist ein Eingriff in die Freiheit« - selbst dann, wenn ein solcher »Eingriff« das Ausmaß der Freiheit insgesamt vergrößert.

Wenn die zugrundeliegenden Annahmen zutreffend gewesen wären - wenn die Methode zur Lösung gesellschaftlicher Konflikte tatsächlich der Weise ähneln würde, wie in den Naturwissenschaften Problemlösungen gefunden werden, und wenn die Vernunft das wäre, als was die Rationalisten sie darstellen -, dann würde all dies vielleicht wirklich folgen. Im Idealfall fielen Freiheit und Gesetz, Autonomie und Autorität zusammen. Ein Gesetz, das mir verbietet, etwas zu tun, was ich als vernünftiges Wesen unmöglich tun wollen kann, wäre keine Einschränkung meiner Freiheit. In der idealen, aus lauter verantwortlichen Wesen bestehenden Gesellschaft würden die Vorschriften, weil ich sie kaum wahrnehme, nach und nach verblassen. Eine einzige soziale Bewegung war so kühn, diese Annahme ausdrücklich zu formulieren und ihre Konsequenzen zu akzeptieren - der Anarchismus. Aber auch alle Formen von Liberalismus, die auf einer rationalistischen Metaphysik beruhen, sind mehr oder minder verwässerte Versionen der gleichen Uberzeugung.

Bald standen die Denker, die in dieser Richtung nach einer Lösung des Problems suchten, vor der Frage, wie man die Menschen praktisch in diesem Sinne rational machen sollte. Offensichtlich mußten sie erzogen, gebildet werden. Denn die Ungebildeten sind irrational und heteronom, gegen sie muß Zwang ausgeübt werden, und sei es nur, um den Rationalen das Dasein erträglich zu machen, wenn sie mit jenen in einer Gesellschaft leben und nicht genötigt sein sollen, sich in eine Wüste oder in die Höhe irgendeines Olymp zurückzuziehen. Aber man kann von den Ungebildeten nicht erwarten, daß sie die Ziele ihrer Erzieher verstehen oder mit diesen kooperieren. In der Erziehung, so Fichte, gilt: »Was ich jetzo tue, dessen Gründe wirst du nachmals einsehen.« Man kann von Kindern nicht erwarten, daß sie verstehen, warum man sie zum Schulbesuch zwingt, und von den Unwissenden - also für den Augenblick von der großen Mehrheit der Menschheit - nicht, daß sie verstehen, warum man sie dazu bringt, Gesetzen zu gehorchen, die sie bald rational machen werden. »Auch Zwang ist eine Art von Erziehung.« Man lernt die Tugend des Gehorsams gegenüber Höhergestellten. Wenn du deine eigenen Interessen als rationales Wesen nicht begreifen kannst, darfst du, während ich dich rational mache, nicht von mir erwarten, daß ich dich um Rat frage oder deinen Wünschen nachgebe. Zuletzt muß ich dich zwingen, dich gegen Pocken zu schützen, auch wenn du das gar nicht willst. Selbst Mill räumte ein, daß ich einen Menschen mit Gewalt daran hindern darf, eine Brücke zu überqueren, wenn mir keine Zeit bleibt, ihn vor ihrem drohenden Einsturz zu warnen, denn ich weiß oder darf doch mit Recht annehmen, daß er nicht den Wunsch haben kann, ins Wasser zu fallen. Fichte weiß besser, was der ungebildete Deutsche seiner Zeit sein oder tun will, als dieser selbst es weiß. Der Weise kennt dich besser, als du dich selbst kennst, denn du bist das Opfer deiner Leidenschaften, ein Sklave, der ein heteronomes Leben führt, halb blind, unfähig, deine wirklichen Ziele zu verstehen. Du willst ein menschliches Wesen sein. Das Ziel des Staates ist es, dir deinen Wunsch zu erfüllen. »Zwang rechtfertigt sich durch Erziehung zu künftiger Einsicht.« Die Vernunft in mir muß, wenn sie triumphieren soll, meine »niederen« Instinkte beseitigen und unterdrükken, meine Leidenschaften und Wünsche, die mich zum Sklaven machen; in ähnlicher Weise (der fatale Übergang von individuellen zu gesellschaftlichen Konzepten ist kaum wahrnehmbar) können die höheren Elemente der Gesellschaft - die Gebildeteren, die Rationaleren, diejenigen, die »auf der Spitze der Einsicht ihrer

Zeit und ihres Volkes stehen« - Zwang ausüben, um die irrationalenTeile der Gesellschaft rationaler zu machen. Denn indem wir - das haben uns Hegel, Bradley und Bosanquet immer wieder versichert - dem rationalen Menschen gehorchen, gehorchen wir uns selbst: nicht dem Menschen, der wir sind, einer in Unwissenheit und Leidenschaften verstrickten, schwachen, von Krankheiten geplagten Kreatur, die eines Arztes bedarf, einem Mündel, das einen Vormund braucht, sondern dem Menschen, der wir sein könnten, wenn wir rational wären; der wir auch jetzt sein könnten, wenn wir nur auf jenes rationale Element hören würden, das prinzipiell in jedem Menschsen steckt, der diesen Namen zu Recht trägt.

Die Philosophen der »objektiven Vernunft«, von Fichte mit seinem Entwurf eines streng zentralisierten, »organischen« Staates bis hin zu T. H. Green mit seinem menschenfreundlichen, milden Liberalismus, glaubten gewiß von sich, sie würden rationale Forderungen erfüllen (und ihnen nicht etwa zuwiderhandeln), die, wie unartikuliert auch immer, in jedem empfindenden Wesen zu finden sind. Aber ich kann einen solchen demokratischen Optimismus auch zurückweisen, könnte mich vom teleologischen Determinismus der Hegelianer ab- und einer eher voluntaristischen Philosophie zuwenden, könnte auf den Gedanken verfallen, meiner Gesellschaft - zu ihrem Wohl und ihrer Verbesserung - einen Plan aufzuerlegen, den ich in meiner rationalen Weisheit selbst erarbeitet habe und der, wenn ich nicht selbst handele, und sei es gegen die Wünsche der großen Mehrheit meiner Mitbürger, vielleicht niemals verwirklicht werden würde. Oder ich könnte den Begriff der Vernunft ganz aufgeben und mich als einen begnadeten Künstler begreifen, der die Menschen aus einer einmaligen Vision in Muster und Formen bringt, wie Maler Farben kombinieren und Komponisten Töne; die Menschheit ist der Rohstoff, dem ich meinen schöpferischen Willen überstülpe; auch wenn die Menschen dabei leiden oder gar ihr Leben verlieren, werden sie in eine Höhe gehoben, in die sie ohne meine mit Zwang verbundenen - aber schöpferischen - Eingriffe in ihr Dasein nie gelangt wären. Dieses Argument benutzt jeder Diktator, jeder Inquisitor, jeder Menschenschinder, der nach einer moralischen oder auch nur ästhetischen Rechtfertigung für sein Handeln sucht. Ich muß für die Menschen (oder mit ihnen) etwas tun, das sie nicht selbst tun können, und ich kann sie nicht um Erlaubnis oder Zustimmung bitten, weil sie gar nicht wissen können, was für sie am besten ist; allenfalls würden sie ein verächtliches Leben im Mittelmaß zulassen oder hinnehmen, vielleicht sogar ihren Untergang und Selbstmord. Ich möchte hier den eigentlichen Urheber dieser heroischen Doktrin, Fichte, zitieren: »Gegen den Verstand hat keiner äußeres Recht.« - »Der Mensch schrickt zurück, seine Subjektivität dem Gesetz des Verstandes unterwerfen zu sollen; er zieht Herkommen oder die Willkür vor.« Unterworfen werden muß er dennoch.[20] Fichte formuliert die Ansprüche dessen, was er Verstand nennt; Napoleon oder Carlyle oder die romantischen Autoritären huldigen vielleicht anderen Werten, aber auch sie sehen in deren gewaltsamer Durchsetzung den einzigen Weg zur »wahren« Freiheit.

Die gleiche Ansicht hat Auguste Comte sehr pointiert zum Ausdruck gebracht, als er fragte: »Wenn wir das freie Denken in der Chemie oder der Biologie nicht gestatten, warum sollen wir es dann in der Moral oder der Politik zulassen?« Ja, warum? Wenn man sinnvoll von politischen Wahrheiten sprechen kann - von sozialen Zielen, über die sich alle Menschen, weil sie Menschen sind, einig sein müssen, sobald sie entdeckt sind; und wenn, wie Comte glaubte, die wissenschaftliche Methode diese Ziele bald offenbaren wird - was spricht dann noch für die Meinungs- und Handlungsfreiheit, jedenfalls als Selbstzweck und nicht bloß als inspirierendes intellektuelles Klima für einzelne oder Gruppen? Warum sollte unter diesen Voraussetzungen noch ein Handeln geduldet werden, das nicht von geeigneten Experten autorisiert wurde? Comte formulierte offen, was in der rationalistischen Theorie der Politik seit ihren Anfängen im antiken Griechenland angelegt war. Im Prinzip kann es nur eine richtige Art zu leben geben; die Klugen führen dieses Leben aus freien Stücken, deshalb werden sie klug genannt. Die Unklugen müssen mit allen in der Macht der Klugen stehenden gesellschaftlichen Mitteln dazu gebracht werden, es ihnen nachzutun; denn warum sollte man dulden, daß erwiesener Irrtum fortbesteht und weiterwuchert? Man muß die Unreifen und Unbelehrten dahin bringen, daß sie sich sagen: »Nur die Wahrheit macht frei, und die Wahrheit erfahre ich, indem ich heute blindlings tue, was ihr, die ihr Bescheid wißt, mir befehlt, wozu ihr mich in dem sicheren Wissen zwingt,

daß ich allein so euren Klarblick erlangen kann und frei sein werde wie ihr.«

Von unserem liberalen Ausgangspunkt haben wir uns weit entfernt. Gegen eben dieses Argument, auf das sich der späte Fichte und nach ihm andere Verteidiger der Autorität beriefen, viktorianische Schulmeister und Kolonialbeamte ebenso wie nationalistische oder kommunistische Diktatoren, richtet sich die stoische und die Kantische Ethik mit aller Entschiedenheit und beruft sich dabei auf die Vernunft des freien Individuums, das seiner eigenen inneren Überzeugung folgt. So führt das rationalistische Argument, das auf der Vorstellung von der einen richtigen Lösung beruht, über eine Reihe von Stufen, die wenn nicht logisch schlüssig, so doch historisch und psychologisch verstehbar sind, von einer Ethik der Verantwortung und Selbstvervollkommnung des Individuums zu einem autoritären Staat, der den Anweisungen einer Elite platonischer Wächter gehorcht.

Wie kam es zu einer derartigen Verkehrung — wie konnte sich Kants strenger Individualismus bei Denkern, von denen doch manche behaupteten, seine Schüler zu sein, in eine nahezu totalitäre Doktrin verwandeln? Diese Frage ist nicht bloß von historischem Interesse, denn nicht wenige zeitgenössische Liberale haben die gleiche eigentümliche Entwicklung durchgemacht. Es trifft zu, daß Kant im Anschluß an Rousseau darauf beharrte, alle Menschen verfugten über die Fähigkeit zu rationaler Selbstbestimmung; in ethischen Fragen könne es keine Fachleute geben, da es in Ethik und Moral nicht um Spezialwissen gehe (wie die Utilitaristen und die *philosophes* behauptet hatten), sondern um den richtigen Gebrauch einer universellen menschlichen Fähigkeit; frei mache die Menschen folglich nicht, daß sie in einer bestimmten, auf Selbstvervollkommnung zielenden Weise handeln, wozu man sie auch zwingen könnte, frei mache sie vielmehr, daß sie *erkennen,* warum sie so handeln sollen, was ihnen niemand abnehmen, was niemand an ihrer Stelle tun könnte. Aber wo er sich mit politischen Fragen befaßt, da räumt auch Kant ein, daß kein Gesetz — vorausgesetzt, es ist so beschaffen, daß ich ihm, wenn ich gefragt würde, als rationales Wesen zustimmen würde — mir von meiner rationalen Freiheit etwas rauben kann. Hiermit wurde der Expertenherrschaft die Tür weit geöffnet. Ich kann nicht immerfort alle Menschen zu allen Gesetzesverfügungen befragen. Regieren kann kein fortwährendes Plebiszit sein. Außerdem sind manche Menschen weniger gut auf die Stimme ihrer inneren Vernunft eingestimmt als andere: einige scheinen sogar ausgesprochen taub zu sein. Wenn ich Gesetzgeber oder Herrscher bin, muß ich annehmen, daß das Gesetz, das ich erlasse, sofern es rational ist (und hierzu kann ich nur meine eigene Vernunft befragen), automatisch von allen Mitgliedern meiner Gesellschaft, soweit sie rationale Wesen sind, gebilligt werden wird. Denn wenn sie es nicht billigen, sind sie insofern irrational und müssen dann durch Vernunft unterdrückt werden: ob durch meine oder durch ihre, darauf kommt es nicht an, denn die Verlautbarungen der Vernunft müssen in jedem Verstand die gleichen sein. Ich erlasse meine Befehle, und wenn du dich widersetzt, nehme ich es auf mich, das irrationale Element in dir, das sich der Vernunft widersetzt, zu unterdrücken. Meine Aufgabe wäre leichter, wenn du selbst es in dir unterdrücken würdest; ich versuche dich in diesem Sinne zu erziehen. Aber ich bin für das allgemeine Wohl verantwortlich, ich kann nicht warten, bis alle Menschen völlig rational sind. Kant könnte hier einwenden, das Wesen der Freiheit bestehe darin, daß sich das Subjekt selbst das Gebot, zu gehorchen, erteilt hat. Aber dabei geht er vom günstigsten Fall aus. Wenn du dich nicht selbst disziplinierst, muß ich es für dich tun; und über einen Mangel an Freiheit kannst du dich nicht beklagen, denn die Tatsache, daß Kants rationaler Richter dich ins Gefängnis geschickt hat, bezeugt, daß du nicht auf deine innere Vernunft gehört hast, daß du wie ein Kind, ein Wilder, ein Verrückter für die Selbstbestimmung noch nicht reif oder auf Dauer unfähig zu ihr bist.[21]

Wenn dies zum Despotismus führt, vielleicht zu einem Despotismus der Besten und Klügsten — zum Tempel des Sarastro in der *Zauberflöte* -, aber eben doch zu einem Despotismus, der sich als identisch mit der Freiheit erweist —, kann es da sein, daß in den Prämissen dieser Argumentation irgend etwas nicht stimmt, daß in den Grundannahmen selbst ein Fehler steckt? Ich möchte diese Annahmen hier noch einmal nennen. Erstens: alle Menschen haben ein und nur ein wahres Ziel, die rationale Selbstbestimmung; zweitens: die Ziele aller rationalen Wesen müssen sich notwendigerweise in ein einziges, universelles, harmonisches Schema fügen, das manche Menschen möglicherweise klarer zu erkennen vermögen als andere; drittens: alle Konflikte und folglich auch alle

Tragik ergeben sich allein aus dem Zusammenprall der Vernunft mit dem Irrationalen oder ungenügend Rationalen, mit den unreifen und unentwickelten Elementen im Leben von Individuen oder Gruppen, aber solche Konflikte sind prinzipiell vermeidbar, und zwischen völlig rationalen Wesen können sie unmöglich entstehen; und schließlich: wenn alle Menschen rational gemacht worden sind, werden sie den rationalen Gesetzen ihrer eigenen Natur gehorchen, die für alle und bei allen gleich sind, und werden auf diese Weise zugleich völlig gesetzestreu und völlig frei sein. Könnte es sein, daß Sokrates und die Urheber der Hauptströmung der westlichen Ethik und Politik, die ihm folgten, sich mehr als zwei Jahrtausende lang geirrt haben, daß Tugend nicht Wissen oder Erkenntnis ist und daß Freiheit weder mit diesen noch mit jener identisch ist? Daß, obwohl dieser Glaube das Dasein von mehr Menschen als je zuvor in seiner langen Geschichte beherrscht, keine seiner Grundannahmen beweisbar oder auch nur wahr ist?

VI.

Die Suche nach Status

Es gibt noch einen weiteren historisch wichtigen Ansatz in der Auseinandersetzung mit diesem Thema, der durch Verwechslung der Freiheit mit ihren Schwestern, Gleichheit und Brüderlichkeit, zu ähnlich illiberalen Schlußfolgerungen führt. Seit gegen Ende des 18. Jahrhunderts das Problem zum erstenmal formuliert wurde, hat man immer wieder die Frage gestellt, was mit »Individuum« eigentlich gemeint sei. Sofern ich in einer Gesellschaft lebe, beeinflußt mein Tun das Tun anderer und wird von diesem beeinflußt. Selbst die Abgrenzung der Sphären des privaten und des gesellschaftlichen Lebens, um die sich Mill so eifrig bemüht hat, wird bei näherem Hinsehen hinfällig. Fast alle Kritiker Mills haben darauf hingewiesen, daß alles, was ich tue, zu Ergebnissen führen kann, die anderen Menschen schaden. Außerdem bin ich nicht nur im Hinblick auf die Interaktion mit anderen, sondern auch in einem tieferen Sinne ein gesellschaftliches Wesen. Denn bin ich das, was ich bin, nicht bis zu einem gewissen Grad dank

dem, was andere von mir glauben und über mich denken? Wenn ich mich frage, was ich bin, und antworte: Engländer, Chinese Kaufmann, ein bedeutungsloser Mensch, ein Millionär, ein Sträfling - dann stelle ich bei genauerer Untersuchung fest, daß zum Besitz dieser Eigenschaften auch gehört, daß ich von anderen Personen in meiner Gesellschaft als zu einer bestimmten Gruppe oder Klasse gehörig anerkannt werde und daß diese Anerkennung ein wichtiges Element der Bedeutung der meisten Ausdrücke ist, die meine persönlichsten und dauerhaftesten Merkmale bezeichnen. Ich bin nicht körperlose Vernunft. Ich bin auch nicht Robinson Crusoe auf semer einsamen Insel. Nicht nur, daß mein materielles Dasein von der Interaktion mit anderen Menschen abhängt, nicht nur, daß ich, so wie ich bin, das Resultat gesellschaftlicher Kräfte bin - auch einige, vielleicht alle Züge meines Selbstbildes und vor allem das Bewußtsein meiner moralischen und gesellschaftlichen Identität sind nur aus dem Zusammenhang des gesellschaftlichen Netzwerkes verstehbar, dem ich angehöre. Die Unfreiheit, über die sich einzelne und Gruppen beklagen, ergibt sich oft aus dem Fehlen von Anerkennung. Mag sein, daß ich nicht nach dem strebe, wonach ich Mill zufolge streben sollte: nach Sicherheit gegenüber Zwang, gegenüber willkürlicher Verhaftung, Tyrannei, Entzug bestimmter Handlungsmöglichkeiten, nach einem Raum, in dem ich von Rechts wegen niemandem Rechenschaft für meine Bewegungen schuldig bin. Vielleicht suche ich auch nicht nach einem rationalen Plan für das gesellschaftliche Leben und strebe auch die Selbstvervollkommnung eines leidenschaftslosen Weisen nicht an. Vielleicht möchte ich einfach nur nicht mehr ignoriert, nicht mehr herablassend oder verächtlich behandelt, nicht mehr als eine Selbstverständlichkeit angesehen werden - vielleicht möchte ich einer Lage entkommen, in der ich nicht als Individuum behandelt werde, in der meine Einmaligkeit nicht genügend anerkannt wird, in der ich als Teil einer amorphen Masse, als statistische Größe ohne identifizierbare spezifisch menschliche Züge und eigene Ziele eingeordnet werde. Gegen diese Erniedrigung kämpfe ich - nicht für Gleichberechtigung oder die Freiheit, zu tun, was ich will (obwohl ich mir vielleicht auch dies wünsche), sondern für einen Zustand, in dem ich spüre, daß ich, weil ich als solcher wahrgenommen werde, ein verantwortlich handelnder Mensch bin, indem mein Wollen be-

rücksichtigt wird, weil ich ein Anrecht darauf habe, auch wenn ich dafür, wie ich bin oder wie ich mich entscheide, angegriffen oder verfolgt werde. Es geht hier um das Verlangen nach Status und Anerkennung: »Der geringste Mann in England hat genauso ein Leben zu leben wie der größte.« Ich strebe danach, verstanden und anerkannt zu werden, auch wenn ich mich damit unpopulär oder unbeliebt mache. Und die einzigen Menschen, die mich in dieser Weise anerkennen und mir das Gefühl vermitteln können, jemand zu sein, sind die Angehörigen der Gesellschaft, der ich mich historisch, moralisch, ökonomisch und vielleicht auch ethnisch zugehörig fühle.[22] Mein individuelles Selbst kann ich nicht von meiner Beziehung zu anderen oder von jenen Eigenschaften meiner selbst ablösen, die sich aus ihrer Haltung zu mir ergeben. Wenn ich also fordere, aus einem Zustand politischer oder gesellschaftlicher Abhängigkeit befreit zu werden, fordere ich vor allem eine veränderte Haltung mir gegenüber bei denen, deren Meinungen und Verhalten zur Bestimmung meines Selbstbildes beitragen. Und was für das Individuum gilt, das gilt auch für gesellschaftliche, politische, ökonomische oder religiöse Gruppen, für Menschen, die sich bestimmter Bedürfnisse und Ziele bewußt sind, die sie als Angehörige solcher Gruppen hegen. Unterdrückte Klassen oder Nationalitäten verlangen in der Regel weder einfach Handlungsfreiheit für ihre Angehörigen noch in erster Linie gesellschaftliche oder ökonomische Chancengleichheit und erst recht nicht die Zuweisung eines Platzes in einem reibungslos funktionierenden, organischen Staatsgebilde, das irgendein rationaler Gesetzgeber entworfen hat. Sehr oft fordern sie einfach nur Anerkennung (ihrer Klasse, ihrer Nation, ihrer Hautfarbe oder ihrer Rasse) als eine Quelle selbständigen Handelns, als eine Entität mit eigenem Willen, die gemäß diesem Willen (gleichgültig, ob er gut oder legitim ist oder nicht) zu handeln beabsichtigt, die aber nicht, und sei es mit noch so leichter Hand, regiert, erzogen, gelenkt werden will, so, als fehlte ihr zum Menschsein etwas und als wäre sie deshalb auch nicht ganz frei. Das gibt dem Satz Kants »Der Paternalismus ist der denkbar größte Despotismus« über seine rationalistische hinaus eine viel breitere Bedeutung. Despotisch ist der Paternalismus nicht, weil er unterdrückender ist als eine nackte, brutale, unaufgeklärte Tyrannei, und auch nicht bloß, weil er die in mir verkörperte transzendente Vernunft ignoriert, sondern weil er mein Selbstbild beleidigt, demzufolge ich ein menschliches Wesen bin, das entschlossen ist, sein eigenes Leben gemäß seinen eigenen (nicht unbedingt rationalen oder wohltätigen) Zwecken zu führen, und das vor allem berechtigt ist, von anderen als ein solches anerkannt zu werden. Denn wenn ich nicht in dieser Weise anerkannt werde, erkenne ich mich selbst nicht an und zweifele an meinem Anspruch, ein unabhängiger Mensch zu sein. Was ich bin, wird zu einem großen Teil durch mein Meinen und Denken bestimmt; und was ich meine und denke, wird durch das Meinen und Denken der Gesellschaft bestimmt, der ich angehöre — und zwar, wie es Burke formulierte, nicht als isolierbares Atom, sondern (um eine gefährliche, aber dennoch unentbehrliche Metapher zu verwenden) als Element eines gesellschaftlichen Musters. Ich kann mich unfrei fühlen, insofern ich nicht als selbstbestimmtes, individuelles Wesen anerkannt werde; unfrei kann ich mich aber auch als Mitglied einer nicht anerkannten oder nicht hinreichend respektierten Gruppe fühlen: dann wünsche ich mir die Emanzipation meiner Klasse, meiner Gemeinschaft, meiner Nation, meiner Rasse, meines Berufsstandes insgesamt. Dieser Wunsch kann so heftig werden, daß es mir in meinem erbitterten Streben nach Status lieber ist, wenn mich ein Angehöriger meiner Rasse oder meiner Klasse drangsaliert oder schlecht regiert, der mich als Mensch und Rivalen, d. h. als Gleichen, immerhin anerkennt, als wenn ich von dem Angehörigen einer höherstehenden oder entfernteren Gruppe gut und tolerant behandelt werde, der mich aber in dem, was ich sein will, nicht anerkennt. Das ist der entscheidende Punkt bei der Forderung nach Anerkennung von Berufsgruppen, Gesellschaftsklassen, Nationen oder Rassen, die heute von Individuen und Gruppen so lautstark erhoben wird. Auch wenn mir die Angehörigen meiner Gesellschaft »negative« Freiheit vielleicht nicht einräumen, sind sie doch Angehörige meiner Gruppe; sie verstehen mich so, wie ich sie verstehe; und dieses Verständnis erzeugt in mir das Bewußtsein, in der Welt jemand zu sein. Dieser Wunsch nach gegenseitiger Anerkennung führt dazu, daß bisweilen die autoritärsten Demokratien von ihren Angehörigen den aufgeklärtesten Oligarchien vorgezogen werden; und manchmal veranlaßt er Angehörige der neuerdings befreiten Staaten in Afrika und Asien dazu, sich heute, wenn sie von den Angehörigen ihrer eigenen Rasse oder Nation mißhandelt wer-

den, weniger laut zu beklagen als früher über das Regiment eines behutsamen, gerechten, freundlichen, wohlmeinenden Verwalters, der von außen kam. Man muß dieses Phänomen begreifen, sonst werden die Ideale und Verhaltensweisen ganzer Völker zu einem undurchschaubaren Paradoxon, denen heute elementare Menschenrechte vorenthalten werden, die aber dennoch (und allem Anschein nach aufrichtig) erklären, sie genössen mehr Freiheit als zu einer Zeit, da sie über ein größeres Maß an jenen Rechten verfügten.

Dieses Verlangen nach Status und Anerkennung zielt jedoch nicht eigentlich auf die Freiheit des Individuums, weder im »negativen« noch im »positiven« Sinne des Wortes. Es zielt auf etwas, das die Menschen ebenso dringend brauchen und für das sie ebenso leidenschaftlich kämpfen - auf etwas, das der Freiheit verwandt, aber nicht mit ihr identisch ist. Es wirkt sich zwar auch auf die negative Freiheit der gesamten Gruppe aus, ist aber enger verwandt mit Solidarität, Brüderlichkeit, gegenseitigem Verständnis, dem Bedürfnis nach Verbundenheit mit anderen auf der Grundlage von Gleichheit, lauter Ziele, die bisweilen irrigerweise als gesellschaftliche Freiheit bezeichnet werden. Gesellschaftliche und politische Begriffe sind notwendigerweise unbestimmt. Wer versucht, das Vokabular der Politik allzusehr zu präzisieren, der macht es bisweilen geradezu unbrauchbar. Aber es ist der Wahrheit nicht dienlich, wenn man den Sprachgebrauch über Gebühr lockert. Die Idee der Freiheit sowohl in ihrem »positiven« als auch in ihrem »negativen« Sinne zielt im Kern auf das Fernhalten von etwas oder von jemandem - von anderen, die in mein Gebiet eindringen oder die behaupten, sie hätten Autorität über mich, oder von Obsessionen, Ängsten, Neurosen, irrationalen Kräften - von Eindringlingen und Despoten. Der Wunsch nach Anerkennung zielt aber auf etwas anderes: auf Einheit, auf besseres Verständnis, auf Integration von Interessen, auf ein Leben in gemeinsamer Abhängigkeit und gemeinsamer Aufopferung. Erst die Verwechslung zwischen dem Wunsch nach Freiheit und dem intensiven, universellen Streben nach Status und Verständnis, das, um die Verwirrung noch zu steigern, seinerseits mit gesellschaftlicher Selbstbestimmung gleichgesetzt wird (wobei das zu befreiende Selbst nicht mehr das Individuum, sondern das »gesellschaftliche Ganze« ist), macht es möglich, daß Menschen, die sich der Autorität von Oligarchen oder Diktatoren unterwerfen, behaupten können, dies mache sie auf irgendeine Weise frei.

Man hat viel darüber geschrieben, daß es ein Irrtum sei, soziale Gruppen als leibhaftige Wesen zu betrachten, die durch die Kontrolle und Disziplinierung ihrer Angehörigen im Grunde nur Selbstdisziplin und willentliche Selbstkontrolle ausüben würden, ohne das handelnde Individuum in seiner Freiheit einzuschränken. Aber ist es denn selbst aus dieser »organischen« Perspektive naheliegend oder wünschenswert, die Forderung nach Anerkennung und Status als eine Forderung nach Freiheit in irgendeinem dritten Sinne des Wortes zu bezeichnen? Gewiß, die Gruppe, um deren Anerkennung man sich bemüht, muß selbst über »negative« Freiheit - über Freiheit von Kontrolle durch eine äußere Autorität - in ausreichendem Maße verfügen, sonst würde die Anerkennung durch sie nicht den erwünschten Status verleihen. Aber soll man den Kampf um höheren Status, den Wunsch, sich aus einer untergeordneten Stellung zu lösen, einen Kampf um Freiheit nennen? Ist es bloße Pedanterie, dieses Wort den beiden oben erörterten Hauptbedeutungen vorzubehalten, oder besteht, wie ich vermute, die Gefahr, daß es bis zur Unbrauchbarkeit vage und vieldeutig wird, wenn wir jede Verbesserung seiner sozialen Lage, die sich ein Mensch wünscht, als eine Vergrößerung seiner Freiheit bezeichnen? Dennoch können wir in diesem Punkt nicht einfach von einer Verwechslung des Begriffs der Freiheit mit dem Begriff Status oder Solidarität oder Brüderlichkeit oder Gleichheit oder einer Kombination aus diesen sprechen. Denn das Streben nach Status ist in mancher Hinsicht dem Wunsch, ein selbständig Handelnder zu sein, tatsächlich eng verwandt.

Wir können diesem Ziel den Titel Freiheit verweigern; aber es wäre oberflächlich anzunehmen, Analogien zwischen Individuen und Gruppen, organische Metaphern oder die Vieldeutigkeit des Wortes Freiheit seien bloße Irrtümer, die entweder einfach auf semantischer Verwirrung oder darauf beruhen, daß Ähnlichkeiten behauptet werden, wo keine sind. Denen, die bereit sind, ihre und anderer Menschen individuelle Handlungsfreiheit zugunsten des Status ihrer Gruppe und ihres eigenen Status innerhalb dieser Gruppe einzutauschen, geht es nicht einfach um einen Verzicht auf die Freiheit zugunsten von Sicherheit, zugunsten eines festen Plat-

zes innerhalb einer harmonischen Hierarchie, in der alle Menschen und alle Klassen ihren Platz kennen und bereit sind, das quälende Privileg der freien Wahl - »die Bürde der Freiheit« - gegen den Frieden, die Bequemlichkeit, die Gedankenlosigkeit einer autoritären oder totalitären Struktur einzutauschen. Ohne Zweifel gibt es Menschen mit solchen Wünschen, und ohne Zweifel kann es geschehen und ist auch oft geschehen, daß Menschen in dieser Weise auf ihre individuelle Freiheit verzichten. Aber es wäre ein tiefes Mißverständnis anzunehmen, hierin bestehe die Attraktivität des Nationalismus oder des Marxismus für Nationen, die von fremden Herren regiert wurden, oder für Gesellschaftsklassen, deren Leben von anderen Klassen in einem halbfeudalen oder sonstwie hierarchisch organisierten Regime gelenkt wurde. Was sie suchen, ist eher Mills »heidnischer Selbstbejahung« verwandt, allerdings in einer kollektiven, ins Gesellschaftliche gewendeten Form. Tatsächlich hat vieles von dem, was Mill über seine Gründe für das Streben nach Freiheit sagt - der hohe Wert, den er der Kühnheit und dem Nonkonformismus, dem Beharren des Individuums auf den eigenen Werten angesichts einer dominierenden Meinung oder der starken, selbstbewußten Persönlichkeit beimißt, die sich von offiziellen Gesetzgebern und Lehrmeistern der Gesellschaft nicht gängeln läßt - wenig mit seiner Konzeption von Freiheit als Nichteinmischung zu tun, aber sehr viel mit dem Wunsch von Menschen nach Anerkennung des Wertes ihrer Persönlichkeit, mit ihrem Wunsch, nicht als unfähig zu autonomem, originellem, »authentischem« Verhalten angesehen zu werden, auch wenn sie mit diesem Verhalten auf Mißbilligung oder gesellschaftliche Restriktionen oder gesetzliche Einschränkungen stoßen. Der Wunsch, die »Persönlichkeit« meiner Klasse, meiner Gruppe oder meiner Nation zu bekräftigen, steht in einer Verbindung mit der Antwort auf die Frage »Über welchen Bereich soll die Autorität bestimmen dürfen?« (denn das Handeln der Gruppe darf nicht durch äußere Herren eingeschränkt werden), und noch enger hängt er mit der Antwort auf die Frage zusammen: »Wer soll uns regieren?« Ob da nun gut oder schlecht, liberal oder repressiv regiert wird - vor allem geht es um die Frage »Von wem sollen wir regiert werden?« Hierauf mag man antworten: »von Repräsentanten, die wir frei gewählt haben« oder »von uns allen in regelmäßig zusammentretenden Versammlungen« oder »von den Besten«, »von den Klügsten«, »von der in dieser oder jener Person oder Institution verkörperten Nation« oder »von einem Herrscher von Gottes Gnaden« — aber alle diese Antworten sind logisch und bisweilen auch politisch oder gesellschaftlich unabhängig von dem Maß an »negativer« Freiheit, das ich für mich selbst oder meine Gruppe fordere. Sofern die Antwort auf die Frage »Wer soll mich regieren?« auf jemanden oder etwas verweist, das ich als »mein eigenes« darstellen kann, als etwas, das zu mir gehört und zu dem ich gehöre, kann ich dies, indem ich Wörter verwende, die auf Brüderlichkeit und Solidarität und auf die »positive« Bedeutung des Wortes Freiheit verweisen, als eine Spielart von Freiheit bezeichnen; zumindest als ein Ideal, das in der Welt von heute vielleicht mehr hervorsticht als jedes andere, auch wenn kein vorhandener Begriffes ganz abzudecken scheint. Diejenigen, die sich dieses Ideal auf Kosten ihrer »negativen« Freiheit im Sinne Mills zu eigen machen, behaupten natürlich, daß sie auf diese Weise in einem konfusen, aber sehr tiefempfundenen Sinne »befreit« werden. Jener »Dienst am Höchsten«, der dem *Common Book of Prayer* zufolge »die vollkommene Freiheit ist«, kann auf diese Weise säkularisiert werden - der Staat, die Nation, die Rasse, die Ratsversammlung, der Diktator, die eigene Familie, die eigene Umwelt, das eigene Ich können nun an die Stelle Gottes treten, ohne daß das Wort »Freiheit« hierdurch seines Sinnes völlig beraubt würde.[23]

Jede noch so ausgefallene Interpretation des Wortes Freiheit muß ein Mindestmaß dessen, was ich »negative« Freiheit genannt habe, umfassen. Es muß einen Bereich geben, in dem ich ungehindert agieren kann. Keine Gesellschaft unterdrückt buchstäblich alle Freiheiten ihrer Angehörigen; ein Wesen, das von anderen daran gehindert wird, irgend etwas aus eigenem Antrieb zu tun, ist kein moralisch handelndes Wesen und könnte weder rechtlich noch moralisch als Mensch angesehen werden, auch wenn ein Physiologe, ein Biologe oder selbst ein Psychologe es als Menschen klassifizieren würde. Aber die Väter des Liberalismus - Mill und Constant - wollten mehr als dieses Minimum: sie forderten jenes Höchstmaß an Nichteinmischung, das mit den Mindestanforderungen des gesellschaftlichen Lebens vereinbar ist. Wahrscheinlich ist diese extreme Forderung nach Freiheit immer nur von einer kleinen Minderheit hoch zivilisierter, selbstbewußter

Menschen aufgestellt worden. Der größere Teil der Menschheit war sicherlich meistens bereit, sie für andere Ziele zu opfern: Sicherheit, Status, Wohlstand, Macht, Tugend, Lohn im Jenseits; oder Gerechtigkeit, Gleichheit, Brüderlichkeit und viele andere Werte, die mit dem Streben nach dem höchsten Grad individueller Freiheit ganz oder teilweise unvereinbar scheinen und deren Verwirklichung diese Freiheit gewiß nicht voraussetzt. Nicht die Forderung nach »Lebensraum« für jedes Individuum hat die großen Aufstände und Befreiungskriege angeregt, für die Menschen in Vergangenheit und Gegenwart bereit waren, ihr Leben zu opfern. Menschen, die für die Freiheit gekämpft haben, haben meist für das Recht gekämpft, sich selbst zu regieren oder von den eigenen Repräsentanten regiert zu werden — nötigenfalls auch streng, wie bei den Spartanern, ohne viel individuelle Freiheit, aber in einer Weise, die ihnen die Teilnahme erlaubte oder sie zumindest glauben ließ, sie hätten Anteil an der gesetzlichen Regelung und Verwaltung ihres kollektiven Lebens. Und Menschen, die Revolutionen veranstaltet haben, verstanden unter Freiheit oft nichts anderes als die Eroberung der Macht und Regierungsgewalt durch eine Sekte von Anhängern einer bestimmten Doktrin, durch eine Klasse oder irgendeine andere gesellschaftliche Gruppe. Ihre Siege haben den Besiegten gewiß viel von ihrem Handlungsspielraum genommen, und manchmal wurden durch sie unzählige Menschen unterdrückt, versklavt oder ausgerottet. Die Revolutionäre hielten es jedoch für nötig zu behaupten, sie repräsentierten trotz alledem die Partei der Freiheit oder der »wahren Freiheit«, indem sie für ihr Ideal Universalität beanspruchten — für ein Ideal, nach dem angeblich auch das »wirkliche Selbst« derer strebte, die ihnen infolge von moralischer oder spiritueller Blindheit oder weil sie ihr Ziel aus den Augen verloren hatten, Widerstand entgegensetzten. Das alles hat wenig mit Mills Vorstellung zu tun, Freiheit finde dort ihre Grenze, wo die Gefahr entsteht, daß sie anderen Schaden zufiigt. Die Nichtanerkennung dieser psychologischen und politischen Tatsache (die sich hinter der Doppeldeutigkeit des Begriffs »Freiheit« verbirgt) hat möglicherweise manche zeitgenössischen Liberalen blind fiir die Welt gemacht, in der sie leben. Ihre Forderung ist klar und ihr Anliegen gerecht. Aber sie wollen die Vielfalt menschlicher Grundbedürfnisse nicht wahrhaben. Und auch nicht den Erfindungsreichtum, mit dem Menschen zu ihrer eigenen Zufriedenheit immer wieder zu beweisen vermögen, daß der Weg zu einem bestimmten Ideal auch zu dessen Gegenteil führt.

VII.

Freiheit und Souveränität

Wie alle großen Revolutionen war die Französische Revolution zumindest in ihrer jakobinischen Form ein solcher Ausbruch des Verlangens nach der »positiven« Freiheit zur kollektiven Selbstbestimmung, in dessen Verlaufsich ein großer Teil der Franzosen als Nation befreit fühlte, obwohl die Revolution für sehr viele von ihnen eine starke Beschneidung der individuellen Freiheiten mit sich brachte. Rousseau hatte jubelnd verkündet, die Gesetze der Freiheit könnten sich als strenger denn das Joch der Tyrannei erweisen. Tyrannei heißt Dienst unter menschlichen Herren. Das Gesetz hingegen kann kein Tyrann sein. Rousseau versteht unter Freiheit nicht die »negative« Freiheit des Individuums, das innerhalb eines bestimmten Bereichs nicht eingeengt werden darf, sondern Verhältnisse, in denen nicht bloß einige, sondern alle qualifizierten Mitglieder einer Gesellschaft Anteil an jener öffentlichen Gewalt haben, die berechtigt ist, sich in jeden Aspekt des Lebens aller Bürger einzumischen. Die Liberalen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sahen zutreffend voraus, daß die Freiheit in diesem »positiven« Sinne sehr leicht allzu viele der »negativen« Freiheiten, die ihnen als unantastbar galten, zerstören konnte. Sie wiesen darauf hin, daß die Souveränität des Volkes die Souveränität der Individuen leicht zerstören konnte. Mill erläuterte geduldig und unwiderlegbar, daß die Regierung durch das Volk nicht unbedingt Freiheit - so wie er sie verstand — für alle bedeutete. Denn jene, die regieren, sind nicht identisch mit dem »Volk«, das regiert wird, und demokratische Selbstregierung ist nicht die Regierung von »jedermann durch sich selbst«, sondern bestenfalls die Regierung von »jedermann durch alle übrigen«. Mill und seine Schüler sprachen von der Tyrannei der Mehrheit und von der Tyrannei der »vorherrschenden Ansichten und Meinungen« und sahen keinen großen Unterschied zwischen ihr und irgendeiner

anderen Art von Tyrannei, die über die geheiligten Grenzen des Privatlebens hinaus in das Handeln der Menschen eingreift.

Niemand erkannte den Konflikte zwischen den beiden Arten von Freiheit besser, niemand hat ihn klarer beschrieben als Benjamin Constant. Er wies daraufhin, daß eine durch erfolgreichen Aufstand bewirkte Übertragung der unbegrenzten Regierungsgewalt oder Souveränität von einer Hand in eine andere nicht etwa die Freiheit vermehrt, sondern die Last der Knechtschaft nur verschiebt. Mit Recht fragte er, warum sich jemand darum scheren solle, ob er von einer Volksregierung, von einem Monarchen oder von einer repressiven Gesetzgebung erdrückt wird. Constant erkannte, daß es denjenigen, die nach der »negativen«, individu-, eilen Freiheit streben, nicht in erster Linie um die Frage geht, wer diese Gewalt ausübt, sondern um die andere Frage, wieviel Gewalt überhaupt in eine einzelne Hand gelegt werden soll. Denn unbegrenzte Gewalt in einer Hand, so glaubte er, würde früher oder später Schaden anrichten. Meist würden die Menschen bestimmte Personen, die die Regierungsgewalt innehaben, als unterdrückerisch ablehnen, während doch die wirkliche Ursache der Unterdrückung die Anhäufung von Gewalt selbst sei, gleichgültig, wo sie vorkomme - denn die Freiheit werde durch das bloße Vorhandensein absoluter Regierungsgewalt gefährdet. »Nicht der Arm ist ungerecht«, so schrieb Constant, »aber die Waffe ist zu schwer - manche Gewichte sind zu schwer für Menschenhände.« Die Demokratie mag eine bestimmte Oligarchie, ein privilegiertes Individuum oder eine Gruppe von Individuen entmachten, und doch kann sie Individuen genauso erbarmungslos unterdrükken wie jeder Alleinherrscher. In einem Essay, der die Freiheit der Modernen mit der Freiheit der Alten vergleicht, schrieb er, gleiches Recht für alle, zu unterdrücken - oder sich einzumischen -, sei nicht gleichbedeutend mit Freiheit. Auch eine allgemeine Zustimmung zum Verlust der Freiheit würde die Freiheit ja nicht etwa bewahren, weil es sich um Zustimmung handele oder weil diese Zustimmung allgemein sei. Wenn ich in meine Unterdrükkung einwillige oder mich in Distanz und Ironie mit ihr abfinde - bin ich dann weniger unterdrückt? Wenn ich mich in die Sklaverei verkaufe, bin ich dann weniger Sklave? Wenn ich Selbstmord begehe, bin ich dann weniger tot, weil ich mir das Leben aus freien Stücken genommen habe? »Die Volksregierung schlägt immer wieder in Tyrannei um, die Monarchie ist ein wirksamer zentralisierter Despotismus.« Constant sah in Rousseau den gefährlichsten Feind der individuellen Freiheit, weil er erklärt hatte: »Indem ich mich allen schenke, schenke ich mich niemandem.« Constant wollte nicht einsehen, warum, auch wenn »jedermann« der Souverän ist, dieser Souverän nicht eines der »Glieder« dieses unteilbaren Selbst unterdrücken sollte, wenn er sich dazu entschloß. Vielleicht ist es mir lieber, wenn mir meine Freiheit von einer Versammlung, einer Familie, einer Klasse genommen wird, der ich als Minderheit angehöre. Vielleicht habe ich so die Chance, die anderen eines Tages dazu zu bringen, für mich zu tun, worauf ich ein Anrecht zu haben glaube. Aber wenn mir die Freiheit von Familienangehörigen, von Freunden, von Mitbürgern geraubt wird, so bedeutet das eben doch, daß ich meine Freiheit verliere. Hobbes war in diesem Punkt immerhin ehrlicher: er tat nicht so, als würde ein Souverän nicht versklaven: er rechtfertigte diese Sklaverei - aber er war nicht so dreist, sie Freiheit zu nennen.

Immer wieder erklärten liberale Denker im 19. Jahrhundert: wenn zur Freiheit gehört, daß niemand unbeschränkte Macht haben soll, mich zu etwas zu zwingen, was ich nicht tun will, dann bin ich nicht frei, wenn ich zu etwas gezwungen werde - gleichgültig, mit welchem Ideal ein solcher Zwang rechtfertigt wird. Die Lehre von der absoluten Souveränität als solche sei eine tyrannische Doktrin. Wenn ich meine Freiheit bewahren will, genügt es nicht zu sagen, daß sie nur verletzt werden darf, wenn irgend jemand oder irgend etwas - der absolute Herrscher, die Volksversammlung, der »König im Parlament«, die Richter oder die Gesetze selbst - diese Verletzung genehmigt. Ich muß vielmehr eine Gesellschaft errichten, in der es gewisse Freiheitsschranken gibt, die niemand überschreiten darf. Man mag diese Grenzen mit verschiedenen Namen belegen, man mag ihr Wesen auf diese oder jene Weise bestimmen: man mag sie natürliche Rechte nennen oder als das Wort Gottes bezeichnen, als »Naturrecht«, als Gebot der Nützlichkeit oder als Gebot der »dauerhaften Interessen des Menschen«; ich kann sie für a priori gültig halten oder sie zu eigenen letzten Zielen oder zu Zielen meiner Gesellschaft oder meiner Kultur erklären. Gemeinsam ist all diesen Regeln und Geboten, daß sie so allgemein akzeptiert werden und so tief im Wesen der Menschen, wie sie sich im Laufe der Geschichte ent-

wickelt haben, verwurzelt sind, daß sie nun ein wesentliches Element dessen ausmachen, was wir als normales menschliches Wesen bezeichnen. Wirklicher Glaube an die Unverletzlichkeit eines Mindestmaßes von individueller Freiheit setzt eine solche absolute Position voraus. Denn klar ist, daß die individuelle Freiheit von der Herrschaft der Mehrheit wenig zu erhoffen hat; die Demokratie als solche setzt sich nicht unbedingt für sie ein, und im Laufe der Geschichte hat sie es bisweilen versäumt, die Freiheit zu schützen, während sie gleichzeitig doch ihren eigenen Prinzipien treu blieb. Es ist, so hat man bemerkt, den verschiedensten Regierungsformen nur selten schwergefallen, ihre Untertanen zu veranlassen, das zu wollen, was die Regierung wollte. »Der Triumph des Despotismus besteht darin, daß er die Sklaven zu dem Bekenntnis nötigt, sie seien frei.« Vielleicht bedarf es dazu nicht einmal des Zwangs; vielleicht erklären sich die Sklaven ernsthaft und aufrichtig für frei: und bleiben dennoch Sklaven. Vielleicht besteht der Hauptwert der politischen, der »positiven« Rechte auf Beteiligung an der Regierung für die Liberalen darin, daß sich mit ihrer Hilfe schützen läßt, was sie, die Liberalen, für einen letzten Wert halten, nämlich die individuelle - »negative« - Freiheit.

Wenn aber Demokratien, ohne deshalb undemokratisch zu werden, die Freiheit unterdrücken können - zumindest die Freiheit im liberalen Verstände -, was würde eine Gesellschaft dann wirklich frei machen? Für Constant, Mill, Tocqueville und die liberale Tradition, zu der sie gehören, ist keine Gesellschaft frei, sofern sie nicht von zwei miteinander verknüpften Prinzipien regiert wird: erstens, daß keine Gewalt, sondern nur Rechte absolute Geltung haben dürfen, dergestalt daß alle Menschen, gleichgültig, welche Macht über sie herrscht, ein unbedingtes Recht haben, unmenschliches Handeln zu verweigern; zweitens, daß es Grenzen gibt, in denen Menschen unantastbar sind, Grenzen, die nicht künstlich gezogen werden, sondern sich aus Regeln ergeben, die seit so langer Zeit und so allgemein akzeptiert werden, daß ihre Einhaltung in die Vorstellung von dem, was ein normales menschliches Wesen ist und also auch was unmenschliches Handeln ausmacht, Eingang gefunden hat - Regeln, von denen es unsinnig wäre zu sagen, irgendein Gericht oder eine souveräne Körperschaft könnte sie durch ein förmliches Verfahren außer Kraft setzen. Wenn ich einen Menschen als normal bezeichne, dann meine ich damit auch, daß er diese Regeln nicht ohne weiteres, nicht ohne Anwandlungen von Abscheu brechen könnte. Solche Regeln werden gebrochen, wenn ein Mensch ohne ordentliches Verfahren für schuldig erklärt oder unter Berufung auf ein rückwirkend erlassenes Gesetz bestraft wird; wenn Kindern befohlen wird, ihre Eltern zu denunzieren, wenn Freunde einander verraten sollen oder wenn Soldaten befohlen wird, barbarische Methoden anzuwenden; wenn Menschen gefoltert oder ermordet, wenn Minderheiten niedergemetzelt werden, weil sie den Zorn der Mehrheit oder eines Tyrannen erregt haben. Solche Handlungen, auch wenn der Souverän sie für rechtens erklärt, erwecken Schrecken und Abscheu, weil wir, ungeachtet irgendwelcher Gesetze, die moralische Gültigkeit jener Barrieren anerkennen, die einen Menschen darin beschränken, einem anderen seinen Willen aufzuzwingen.[24] Die Freiheit einer Gesellschaft, einer Klasse oder Gruppe bemißt sich an der Stärke dieser Barrieren und an der Zahl und der Wichtigkeit der Wege, die sie für ihre Angehörigen offenhalten - wenn nicht für alle, so doch zumindest für eine große Zahl von ihnen.[25]

Diese Vorstellungen stehen in einem völligen Gegensatz zu den Zwecken derer, die an die Freiheit im »positiven« - selbstbestimmten - Sinne glauben. Jene wollen die Staatsgewalt als solche eindämmen. Diese wollen die Staatsgewalt selbst in die Hand bekommen. Das ist der entscheidende Punkt. Es handelt sich hier nicht um zwei verschiedene Deutungen eines einzigen Begriffs, sondern um zwei grundverschiedene, unvereinbare Einstellungen zu den Zielen des Lebens. Man tut gut daran, dies zur Kenntnis zu nehmen, auch wenn es in der Praxis oft nötig ist, einen Kompromiß zwischen beiden zu finden. Denn beide Haltungen erheben absolute Ansprüche. Diese Ansprüche können nicht ganz erfüllt werden. Aber es wäre ein profunder Mangel an sozialem und moralischem Verständnis, würde man nicht erkennen, daß die Erfüllung, nach der beide Ansprüche streben, letzte Werte darstellen, die sowohl historisch als auch moralisch gleichermaßen Anspruch darauf erheben können, daß man sie zu den tiefsten Interessen der Menschheit zählt.

VIII.

Das Eine und die Vielen

Eine Überzeugung ist mehr als alle anderen verantwortlich für das Abschlachten von Individuen auf den Altären großer historischer Ideale - der Gerechtigkeit oder des Fortschritts oder des Glücks künftiger Generationen, der Mission oder Emanzipation einer Nation, einer Rasse, einer Klasse, oder der Freiheit selbst, die verlangt, einzelne um der Freiheit der Gesellschaft willen zu opfern. Es ist dies die Überzeugung, daß es irgendwo, in der Vergangenheit oder in der Zukunft, in der göttlichen Offenbarung oder im Geist eines einzelnen Denkers, in den Verlautbarungen der Geschichte oder der Naturwissenschaft oder in dem einfachen Gemüt eines unverdorbenen braven Menschen eine endgültige Lösung gibt. Diese uralte Überzeugung beruht auf der Vorstellung, alle positiven Werte, an die Menschen je geglaubt haben, seien letztlich miteinander vereinbar und würden sich vielleicht sogar logisch auseinander ergeben. »Die Natur verknüpft Wahrheit, Glück und Tugend wie durch eine unauflösliche Kette«, sagte einer der besten, die je gelebt haben, und äußerte sich in ähnlichen Worten über Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit.[26] Aber ist dies auch wahr? Es ist doch ein Gemeinplatz, daß sich weder politische Gleichheit noch effiziente Organisation oder soziale Gerechtigkeit mit mehr als einem geringen Maß an individueller Freiheit verbinden lassen und gewiß nicht mit unbeschränktem *laisser-faire;* daß Gerechtigkeit und Großzügigkeit, öffentliche und private Loyalitäten, die Ansprüche des Genies und die Anforderungen der Gesellschaft in schwere Konflikte miteinander geraten können. Von hier ist es nicht mehr weit zu der Feststellung, daß eben nicht alle guten Dinge miteinander vereinbar sind und schon gar nicht alle Ideale der Menschheit. Aber irgendwo und irgendwie, so sagt man uns, muß es möglich sein, daß sich alle diese Wert miteinander vertragen, denn wenn nicht, dann wäre das Universum kein Kosmos, keine Harmonie; wenn nicht, dann wären Konflikte zwischen Werten womöglich ein festes, nicht zu beseitigendes Element des menschlichen Daseins. Wer einräumt, daß die Erfüllung bestimmter Ideale die Erfüllung anderer Ideale prinzipiell unmöglich macht, der sagt damit auch, daß die Vorstellung von vollständiger menschlicher Erfüllung ein Widerspruch in sich, ein metaphysisches Trugbild ist. Für jeden rationalistischen Metaphysiker, von Piaton bis zu den letzten Schülern Hegels und Marx', ist dieser Verzicht auf die Idee einer Harmonie, in der zuletzt alle Rätsel gelöst, alle Widersprüche versöhnt werden, ein Ausdruck von krudem Empirismus, eine Kapitulation vor den rohen Fakten, ein unerträglicher Bankrott der Vernunft vor den Dingen, wie sie nun einmal sind, Ausdruck einer Unfähigkeit, zu erklären und zu rechtfertigen und alles in ein System zu bringen, gegen die die »Vernunft« sich empört. Wenn wir nun aber nicht mit einer apriorischen Garantie für die These gerüstet sind, daß irgendwo eine vollständige Harmonie aller wahren Werte gefunden werden könne - vielleicht in einem Idealreich, dessen Beschaffenheit wir uns in unserer Beschränktheit vielleicht nicht einmal vorstellen können —, dann müssen wir auf die gewöhnlichen Mittel der empirischen Beobachtung und der gewöhnlichen menschlichen Erkenntnis zurückgreifen. Und diese verschaffen uns ganz gewiß keine Gewähr für die Annahme, daß sich alle guten Dinge oder auch alle schlechten miteinander vereinbaren ließen (sie verhelfen uns nicht einmal zu einem Verständnis der These als solcher). In der Welt, auf die wir in der gewöhnlichen Erfahrung stoßen, haben wir es mit Entscheidungen zwischen gleich endgültigen Zielen und gleich absoluten Ansprüchen zu tun, von denen sich einige nur verwirklichen lassen, wenn man andere dafür opfert. Gerade weil dies so ist, messen die Menschen ihrer Willensfreiheit, ihrer Freiheit, Entscheidungen zu treffen, so ungeheuren Wert bei; denn wenn sie die Gewißheit hätten, daß in einem vollkommenen, von Menschen hier auf Erden realisierbaren Zustand die von ihnen verfolgten Ziele niemals in Konflikt miteinander geraten würden, dann würde die Notwendigkeit oder die Qual der Wahl, des Entscheidens verschwinden und mit ihr die zentrale Bedeutung der Willens- und Entscheidungsfreiheit. Jede Methode zur Herbeiführung dieses Endzustandes würde völlig gerechtfertigt erscheinen, gleichgültig, wieviel Freiheit dabei geopfert werden müßte. Eine dogmatische Gewißheit dieser Art, dessen bin ich sicher, hat einige der unbarmherzigsten Tyrannen in der Geschichte in der unerschütterlichen Überzeugung bestärkt, ihr Handeln sei durch seinen Zweck völlig ge-

rechtfertigt. Ich behaupte nicht, daß das Ideal der Selbstvervollkommnung - ob im Hinblick auf Individuen, Nationen, Kirchen oder Klassen - als solches verworfen werden muß oder daß das, was zu seiner Verteidigung gesagt worden ist, immer wirr und trügerisch oder moralisch und intellektuell verderblich war. Ich habe ja soeben selbst zu zeigen versucht, daß die Idee der Freiheit in ihrem »positiven« Sinn jenen Forderungen nach nationaler oder gesellschaftlicher Selbstbestimmung zugrunde liegt, die die machtvollsten und moralisch durchaus gerechtfertigten politischen Bewegungen unserer Zeit vorantreiben, und daß, wer dies nicht erkennt, zugleich die entscheidenden Tatsachen und Ideen unseres Zeitalters mißversteht. Aber mir scheint auch, daß der Glaube, im Prinzip ließe sich die eine Formel finden, mit deren Hilfe alle unterschiedlichen Ziele der Menschen harmonisch verwirklicht werden können, nachweislich falsch ist. Wenn, wie ich glaube, die Ziele der Menschen vielfältig sind und wenn sie prinzipiell nicht alle miteinander vereinbar sind, dann läßt sich die Möglichkeit von Konflikt - und von Tragik - im privaten wie im gesellschaftlichen Leben des Menschen nie ganz ausschließen. Die Notwendigkeit, zwischen absoluten Ansprüchen zu wählen, ist dann eine unausweichliche Eigentümlichkeit des menschlichen Daseins. Das verleiht der Freiheit, so wie Acton sie verstand, ihren Wert - sie ist Selbstzweck, nicht zeitweiliges Bedürfnis, das aus unseren wirren Vorstellungen oder unserem irrationalen, ungeordneten Dasein erwächst, aus einer Notlage, die eines Tages mit einem Allheilmittel behoben werden könnte.

Ich will damit nicht sagen, daß die Freiheit des Individuums der einzige oder auch nur der vorrangige Maßstab für gesellschaftliches Handeln sei - das gilt selbst in den liberalsten Gesellschaften nicht. Wir nötigen Kindern Bildung auf, und wir verbieten öffentliche Hinrichtungen. Das sind gewiß Beschränkungen der Freiheit. Wir rechtfertigen sie damit, daß Unwissenheit oder ein Aufwachsen in Barbarei oder grausame Vergnügungen und Sensationen für uns schädlicher sind als das Maß an Freiheitsbeschränkung, das nötig ist, um jene Übel zu verhindern. Dieses Urteil hängt seinerseits davon ab, was wir für gut und schlecht halten, das heißt, von unseren moralischen, religiösen, intellektuellen, ökonomischen und ästhetischen Werten, die sich wiederum aus unserer Auffassung vom Menschen und seinen Grundbedürfnissen ergeben! Mit anderen Worten, unsere Lösung für Probleme dieser Art gründet auf der uns bewußt oder unbewußt leitenden Vision von einem erfüllten Leben - einem anderen Leben, als es Mills »beschränkte und bornierte, verkrampfte und verkrümmte« Naturen führen. Wenn wir Zensur oder Gesetze, die unsere private Moral reglementieren, als unerträgliche Eingriffe in die persönliche Freiheit ansehen und dagegen protestieren, so setzt dies die Annahme voraus, daß die Aktivitäten, die solche Gesetze verbieten, fundamentalen Bedürfnissen der Menschen als Menschen in einer guten (oder auch in jeder) Gesellschaft entsprechen. Wer solche Gesetze verteidigt, der gibt damit zu verstehen, daß seiner Ansicht nach diese Bedürfnisse nicht fundamental sind oder daß sie nicht befriedigt werden können, ohne dafür andere Werte zu opfern, die höher stehen - oder tiefere Bedürfnisse befriedigen - als die individuelle Freiheit, und zwar gemessen an einem Maßstab, der nicht bloß subjektiv ist, für den vielmehr eine sei es empirische, sei es apriorische Objektivität in Anspruch genommen wird.

Das Ausmaß der Freiheit eines Menschen oder eines Volkes, so zu leben, wie sie leben wollen, muß gegen die Ansprüche vieler anderer Werte abgewogen werden, unter denen Gleichheit, Gerechtigkeit, Glück, Sicherheit, öffentliche Ordnung vielleicht die naheliegendsten Beispiele sind. Aus diesem Grund kann jene Freiheit nicht unbegrenzt sein. R. H. Tawney erinnert mit Recht daran, daß die Freiheit der Starken, gleichgültig, ob ihre Stärke physischer oder ökonomischer Natur ist, eingeschränkt werden muß. Diese Maxime beansprucht Respekt nicht aufgrund irgendeiner apriorischen Regel, derzufolge der Respekt vor der Freiheit eines Menschen logischerweise den Respekt vor der Freiheit anderer Menschen nach sich zieht; sondern einfach deshalb, weil der Respekt vor den Grundsätzen der Gerechtigkeit oder das Gefühl der Beschämung angesichts einer massiv ungleichen Behandlung für die Menschen ebenso fundamental ist wie ihr Wunsch nach Freiheit. Daß wir nicht alles haben können, ist eine notwendige, keine kontingente Wahrheit. Burkes Forderung nach einem ständigen Bemühen um Ausgleich und Versöhnung; Mills Forderung nach neuen »Lebensexperimenten« vor dem Hintergrund der ständigen Möglichkeit von Irrtümern und der Erkenntnis, daß es nicht nur in der Praxis, sondern prinzipiell, selbst in einer idealen

Welt aus lauter guten, rationalen Menschen und lauter klaren Gedanken, unmöglich ist, ein für allemal klare und sichere Antworten zu erlangen — mag jene verdrießen, die nach endgültigen Lösungen und dem einen, umfassenden, garantiert ewigen System suchen. Dennoch haben wir es hier mit einer Einsicht zu tun, der sich niemand verschließen kann, der mit Kant begriffen hat, daß die Menschen aus so krummem Holz gemacht sind, daß nichts ganz Gerades daraus gezimmert werden kann.

Es muß nicht eigens betont werden, daß der Monismus und der Glaube an einen einzigen Maßstab immer eine Quelle tiefer geistiger und emotionaler Befriedigung waren. Aber gleichgültig, ob sich der Urteilsmaßstab aus der Vision einer zukünftigen Volkkommenheit herleitet, wie bei den *philosophes* des 18. Jahrhunderts und ihren technokratischen Nachfolgern heute, oder ob er in der Vergangenheit wurzelt — *la terre et les morts* —, wie es deutsche Historisten, französische Theokraten und Neokonservative in den englischsprachigen Ländern behaupteten — irgendwann wird er, sofern er unflexibel genug ist, auf eine unvorhergesehene oder nicht vorhersehbare Entwicklung stoßen, auf die er nicht paßt, und wird dann benutzt werden, die apriorischen Greuel eines Prokrustes zu rechtfertigen — das Zurechtstutzen menschlicher Gesellschaften bei lebendigem Leibe mit dem Ziel, sie in ein festes, von unserem unfehlbaren Verständnis einer weitgehend imaginären Vergangenheit oder einer völlig imaginären Zukunft vorgeschriebenes Raster zu zwängen. An absoluten Kategorien oder Idealen auf Kosten von Menschenleben festzuhalten, verstößt gegen die Grundsätze der Wissenschaft und der Geschichte; man begegnet dieser Haltung heutzutage gleichermaßen auf der Rechten wie auf der Linken. Mit den Prinzipien derer, die die Tatsachen respektieren, ist sie nicht zu vereinbaren.

Der Pluralismus mit jenem Maß an »negativer« Freiheit, das er mit sich bringt, scheint mir ein wahrhaftigeres und humaneres Ideal zu sein als die Ziele derer, die in großen, disziplinierten, autoritären Strukturen nach »positiver« Selbst-Beherrschung von Klassen oder Völkern oder der ganzen Menschheit suchen. Wahrhaftiger ist es, weil es zumindest anerkennt, daß es viele Ziele gibt, daß nicht alle diese Ziele kommensurabel sind und daß zwischen ihnen ständig eine Rivalität besteht. Die Annahme, alle Werte könnten auf einer einzigen Skala angeordnet werden, dergestalt

. daß man nur hinzusehen braucht, um festzustellen, welches der höchste von ihnen ist, verzerrt, wie mir scheint, unser Wissen davon, daß die Menschen frei handelnde Wesen sind, und macht aus einer moralischen Entscheidung eine Operation mit dem Rechenschieber. Wer behauptet, in einer letzten, alles versöhnenden, gleichwohl realisierbaren Synthese sei Pflicht identisch mit Interesse, individuelle Freiheit identisch mit reiner Demokratie oder einem autoritären Staat, der verhüllt nur Selbsttäuschung oder bewußte Heuchelei mit einer metaphysischen Decke. Humaner ist das Ideal des Pluralismus, weil es, anders als die Systemerbauer, den Menschen nicht im Namen irgendeines fernen, inkohärenten Ideals vieles von dem raubt, was ihnen als unentbehrlich für jenes Leben gilt, das sie als Wesen führen, die imstande sind, sich in unvorhersehbarer Weise selbst zu verändern.[27] Zuletzt wählen die Menschen zwischen letzten Werten; sie wählen, wie sie wählen, weil ihr Leben und Denken durch fundamentale moralische Kategorien und Begriffe bestimmt wird, die zumindest über weite Strecken in Zeit und Raum ein Teil ihres Wesens, ihres Denkens und ihrer Identität sind und zu dem gehören, was sie zu Menschen macht.

Vielleicht ist das Ideal der Freiheit, Ziele zu wählen, ohne ewige Gültigkeit für sie in Anspruch zu nehmen, und der mit ihm verbundene Wertepluralismus nur die späte Frucht unserer niedergehenden kapitalistischen Zivilisation: ein Ideal, das vergangene Zeitalter und primitive Gesellschaften nicht erkannt haben und das die Nachwelt mit Neugier, vielleicht sogar mit Sympathie, aber mit wenig Verständnis betrachten wird. Mag sein, daß es so kommt; aber skeptische Schlußfolgerungen ergeben sich, wie mir scheint, hieraus nicht. Prinzipien sind nicht deshalb weniger heilig, weil ihre Dauerhaftigkeit nicht garantiert werden kann. Der Wunsch nach Garantien dafür, daß unsere Werte in einem objektiven Himmel ewig und abgesichert sein mögen, entspringt selbst vielleicht nur der Sehnsucht nach den Gewißheiten der Kindheit oder den absoluten Werten unserer primitiven Vergangenheit. »Die relative Gültigkeit der eigenen Überzeugungen erkennen«, so hat ein bewundernswerter Autor geschrieben, »und dennoch unerschrocken für sie einstehen — das unterscheidet den zivilisierten Menschen vom Barbaren.« Mehr zu verlangen, als hiermit gesagt ist, entspricht vielleicht einem tiefen, unstillbaren meta-

physischen Bedürfnis; aber die eigene Praxis von diesem Bedürfnis leiten zu lassen, zeugt von einer ebenso tiefen und noch gefährlicheren moralischen und politischen Unreife.

JOHN STUART MILL UND DIE ZIELE DES LEBENS[1]

»... die Wichtigkeit sowohl für den Menschen als auch für die Gesellschaft ..., der menschlichen Natur die völlige Freiheit zu geben, sich in unzählige, auch widerstreitende Richtungen zu entfalten ...«
J. S. Mill, *Autobiographie*

Ich möchte mich zunächst für die Ehre bedanken, die Sie mir mit der Einladung erwiesen haben, vor Ihnen über das Thema zu sprechen, dem die »Robert Waley Cohen Memorial Lectures« gewidmet sind — die Toleranz. In einer Welt, in der die Menschenrechte nie mit Füßen getreten würden, in der Menschen für das, was sie glauben oder was sie sind, einander nie verfolgen würden, hätte dieses Council keine Daseinsberechtigung. Aber jene Welt ist nicht die unsere. Wir sind von diesem wünschenswerten Zustand sogar ein gutes Stück weiter entfernt, als einige unserer zivilisierteren Vorfahren es waren, und fügen uns in dieser Hinsicht leider nur allzu gut in das Schema der Erfahrungen, die die Menschheit immer wieder mit sich selbst gemacht hat. Nur in wenigen, weit auseinanderliegenden Zeitaltern und Gesellschaften wurden die bürgerlichen Freiheiten respektiert und eine Vielfalt von Meinungen und Überzeugungen toleriert - Oasen in den Wüsten der Einförmigkeit, der Intoleranz und der Unterdrückung. Es hat sich gezeigt, daß unter den großen viktorianischen Predigern Carlyle und Marx bessere Propheten als Macaulay und die Whigs waren, aber nicht unbedingt auch die besseren Menschenfreunde; sie waren, um es vorsichtig auszudrücken, skeptisch gegenüber den Prinzipien, deren Förderung sich dieses Council zur Aufgabe gemacht hat. Der bedeutendste Verfechter dieser Grundsätze, der Mann, der sie am klarsten formuliert und damit den modernen Liberalismus begründet hat, war bekanntlich der Verfasser des *Essay on Liberty,* John Stuart Mill. Dieses »große Büchlein«, wie es Richard Livingstone zu Recht in dem Vortrag nannte, den er innerhalb dieser Reihe gehalten hat, wurde vor hundert Jahren veröffentlicht. Sein Thema stand damals im Zentrum der Debatte.